

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIV

2008/ 2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Annarita
Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo,
Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall,
Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Andrea Rabassini,
Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIV

2008/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I 56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2008): € 140,00 (Italia privati); € 325,00 (Italia enti, con edizione Online)

Subscriptions: € 225,00 (*abroad Individuals*); € 395,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Fascicolo singolo (*single issue*): € 170,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

BRENDAN DOOLEY, <i>Narrazione e verità: don Giovanni de' Medici e Galileo</i>	389
ANDRZEJ NOWICKI, <i>Bruno e la filosofia cinese</i>	405
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Ateismo e apologetica del primo Seicento. A proposito di Leys, Vanini e Mersenne</i>	425

SU LEONE EBREO

DELFINA GIOVANNOZZI, <i>I «libri di Maestro Leone». Note sulla recente edizione dei Dialoghi d'amore</i>	449
AARON W. HUGHES, <i>The Reception of Yehudah Abravanel among Conversos in the 17th century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera</i>	461
JAMES W. NELSON NOVOA, <i>Mariano Lenzi: Sienese editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore</i>	477
ROSSELLA PESCATORI, <i>I Dialoghi d'amore di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua</i>	495

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

HILARY GATTI, <i>Copernico</i> (sez. Giordano Bruno)	511
RICCARDO CHIARADONNA, <i>Plotino</i> (sez. Tommaso Campanella)	521

NOTE

CESARE CATÀ, <i>Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di san Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano</i>	529
CHRISTOPHE PONCET, <i>The Judgment of Lorenzo</i>	541

RECENSIONI

<i>Magia ed ermetismo nel Cinquecento religioso italiano: una questione controversa</i> (Simonetta Adorni Braccesi)	563
<i>Il pensiero simbolico nella prima età moderna</i> , a cura di Annarita Angelini e Pierre Caye (Elisabetta Scapparone)	568
GIORGIO STABILE, <i>Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie</i> (Jean-Louis Fournel)	571
JEAN DELUMEAU, <i>Le mystère Campanella</i> (Sylvie Taussig)	574
ANTONIO ROTONDÒ, <i>Studi di storia ereticale del Cinquecento</i> (Peter G. Bietenholz)	576

GIOSTRA 581

CRONACHE

- Richard Hakluyt (c. 1552-1616): Life, Times, Legacy.* National Maritime Museum, Greenwich, London, 15-17 May 2008 (Diego Pirillo) 599
- Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Urbino, 29-30 maggio 2008 (Barbara Pistilli, Marco Sgattoni) 601
- Filosofie e teologie nella cultura moderna: fonti e testi*, Firenze, 25-27 settembre 2008 605

NOTIZIE

- THOMAS GILBHARD, *Zu einem annotierten Exemplar von Brunos Vom Unendlichen, dem All und den Welten* 607
- Archivio dei filosofi del Rinascimento: Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Giulio Cesare Vanini* (Eugenio Canone); *Archivi storico-documentari: l'Archivio Giulio Cesare Vanini* (Ada Russo) 611

SPHAERA

- MONICA AZZOLINI, *Annius of Viterbo astrologer: predicting the death of Ferrante of Aragon, King of Naples* 619
- ALAIN DÉLIGNE, «*Notre superstition quotidienne*»: *présentation d'un inédit d'Eric Weil* 633
- SILVIA URBINI, *Il Libro delle Sorti di Lorenzo Spirito Gualtieri, con una nota di Susy Marcon* (Elide Casali) 643
- ISABELLE DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un text à succès attribué à Albert Le Grand* (Antonella Sannino) 644
- Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a cura di Marco Bertozzi (Francesco Borghesi) 646
- JÉRÔME TORRELLA (HIERONYMUS TORRELLA), *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. par Nicolas Weill-Parot (Stéphane Toussaint) 648

"SCRIVO AL FINE"

- La lettera di Bruno al vicescancelliere dell'Università di Oxford* (a cura di Eugenio Canone) 651

ABBREVIAZIONI E SIGLE 661

INDICE DEI MANOSCRITTI (2008) 667

INDICE DELL'ANNATA XIV (2008) 669

STUDI

NARRAZIONE E VERITÀ: DON GIOVANNI DE' MEDICI E GALILEO

BRENDAN DOOLEY

SUMMARY

Don Giovanni de' Medici, natural son of Cosimo I, and a judge of the floating bodies controversy involving Galileo, was an accomplished astrologer and a dilettant in the occult. However, his world view was profoundly shaped by warfare and the art of war. The ever-present danger of physical violence on the streets or in the legal system was a constant reminder that, all formalities aside, courts were not just social structures but collections of personages, often ugly ones. Survival required a detailed knowledge of the adversary's weakness before moving to the attack. In this aspect more than in any other, the personalities of Galileo and don Giovanni were a perfect match.

QUANDO si trattava di raccontare le sue imprese, don Giovanni de' Medici era in tutto e per tutto un gentiluomo e le prodezze di cui si rendeva protagonista erano ben degne di questo nome. Figlio naturale del granduca di Toscana Cosimo I e della sua amante Eleonora degli Albizzi, Giovanni aveva una reputazione da difendere: quella di un discendente ufficialmente legittimato di una delle più ricche ed eminenti casate europee. Sappiamo che fu una figura di grande importanza nella carriera di Galileo. Fu infatti presente, e probabilmente determinante, in almeno due occasioni durante le quali la carriera dello scienziato venne in contatto con la realtà della corte medicea. Si tratta del trasferimento di Galileo dall'università di Pisa a quella di Padova nel 1591 e della disputa sui corpi galleggianti che ebbe luogo a Firenze nel 1611.

Don Giovanni era un uomo i cui talenti spaziavano in molte direzioni e non si limitavano ai suoi doveri di soldato e diplomatico al servizio della dinastia medicea.¹ Fra i suoi interessi si contavano l'architettura, l'alchimia, l'astrologia, il collezionismo, per non parlare della passione per il teatro che lo vide coinvolto in più di una produzione, sia nei panni di attore che in quelli di scrittore, e che lo ispirò a diventare il mecenate di una sua propria

¹ Oltre ai lavori sotto menzionati, la bibliografia su don Giovanni include: G. SOMMI PICE-NARDI, *Don Giovanni de' Medici, governatore dell'esercito veneto in Friuli*, «Nuovo Archivio Veneto», n.s. 7, 25, 1907, pp. 104-42; 26, 1907, pp. 94-136; F. BORSI, *Don Giovanni de' Medici, principe architetto*, in IDEM, *Firenze del Cinquecento*, Roma, 1974; D. LANDOLFI, *Don Giovanni de' Medici, 'principe intendente in varie scienze'*, «Studi secenteschi», 29, 1988, pp. 125-62; B. DOOLEY, *Le battaglie perse del principe don Giovanni*, «Quaderni storici», 115, 2004, pp. 83-118.

compagnia di commedia dell'arte a Venezia. Ma il suo vero interesse era altrove. Irascibile, incline all'ira, implacabile in una disputa e capace di uccidere in un duello, don Giovanni incarnava l'ethos nobiliare ripreso e reinterpretato dalle potenti famiglie del suo tempo. Per lui, così come per i migliori dei suoi contemporanei, tale ethos era rappresentato dai due valori collegati fra loro di guerra e onore. In pratica questo significava che il mestiere del gentiluomo era la violenza: violenza fisica per proteggere il principe e il proprio onore dall'insolenza altrui, e violenza in campo legale per proteggere i propri possedimenti e diritti dalle usurpazioni di rivali e di persone appartenenti alle classi subalterne – e tutto questo era inserito in un contesto culturale che garantiva l'accettabilità etica di tale comportamento grazie ad atti di religiosità esibita e la necessaria attenzione alle arti e le scienze.¹

Effettivamente c'è una certa ironica allegria mascherata da falsa contrizione nel modo in cui don Giovanni narrò la prodezza che sto per raccontare. Era il 6 luglio 1611, soltanto alcune settimane prima della sua partecipazione in qualità di giudice a un dibattito sull'acqua e il galleggiamento fra Galileo e Lodovico delle Colombe.² Dopo essere stato recentemente nominato generale delle forze veneziane in Friuli, don Giovanni è di nuovo a Firenze dove si aggira con aria spavalda, alla ricerca dell'adulazione necessaria alla propria autostima. L'occasione che portò Giovanni a comporre lo scritto menzionato più avanti non è un evento raro: si tratta di un alterco cavalleresco che causò quasi la morte di un uomo. Come doveva aver fatto altre volte in circostanze simili, Giovanni chiede il perdono del Granduca, in questo caso Cosimo II, suo nipote. Pare che gli eventi si fossero svolti come segue.

Alla fine di una afosa serata di luglio trascorsa con degli amici, don Giovanni si era ritirato nel suo appartamento in compagnia di uno di questi, un tale don Garzia di Montalvo, e di una giovane donna, la cui identità non viene mai rivelata; ma il caldo afoso impediva il riposo. Don Garzia fa notare, cosa alquanto plausibile, che la fatica può indurre il sonno e suggerisce di prendere una carrozza e fare un giretto in città prima di ritirarsi definitivamente per la notte. Don Giovanni fa venire la carrozza e i tre salgono a bordo vestiti così come sono, con addosso semplici tuniche (non siamo sicuri dell'abbigliamento della donna) adatte alla sfera privata, prive quindi dei consueti simboli indicanti il ceto di appartenenza, la nobiltà e la posizione all'interno della famiglia medicea, tipici delle persone appartenenti all'*entourage* dei signori della città, ma in possesso di armi, come si vedrà.

¹ Sull'ethos nobiliare, C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia, secoli XIV-XVIII*, Bari, Laterza, 1988. Si veda anche S. SHAPIN, *A Social History of Truth: Civility and Science in 17th-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, cap. 1.

² Il resoconto si trova a Firenze, Archivio di Stato, Archivio mediceo del Principato [=MdP], filza 5151, c. 125, 6 luglio 1611.

La carrozza gira intorno al Battistero molto lentamente, quasi a passo d'uomo. Piazza San Giovanni è affollata. Già dopo il primo giro e di nuovo durante il secondo, un gruppo di giovani appartenenti (come Giovanni scopre in seguito) alla famiglia Buontalenti (non l'architetto) comincia a fissarli in modo arrogante. Mentre la carrozza sta facendo il terzo giro, uno dei giovani ha l'ardire di affacciarsi al finestrino della carrozza augurando loro buon viaggio. Al che Giovanni rivolgendosi a don Garzia commenta gli strani modi di queste persone, e l'amico gli risponde che deve trattarsi di un ubriaco. Giovanni ordina allora al guidatore della carrozza di avviarsi verso casa dopo aver completato sei giri intorno al battistero. Mentre la carrozza si gira lentamente per avviarsi, lo stesso giovane di prima le si avvicina, vi appoggia la mano con insolenza e intima agli occupanti, in modo che tutti coloro che si trovavano nelle vicinanze possano udire, di andarsene a casa. Infuriato, Giovanni è a terra in un secondo. Incapace di trattenersi, decide impulsivamente di far pagare al giovane la sua imprudenza con la vita. Saltando giù dalla carrozza con in mano una spada corta, inciampa però nella sua tunica. I due amici del giovane insolente riescono a ferirlo con le loro armi ma ciò non basta a fermarlo. Giovanni si rimette subito in piedi, si mette a inseguire il giovane sfrontato, e avendolo preso comincia a colpirlo senza pietà con l'intenzione di finirlo tagliandogli la gola. Don Garzia si muove velocemente e riesce a separare i due prima che Giovanni abbia modo di completare il lavoro. Risaliti in carrozza si allontanano con la loro amica verso casa, lasciando i tre giovani feriti e storditi in mezzo alla strada.

Alcuni giorni dopo don Giovanni siede in qualità di giudice in un dibattito sul galleggiamento, nel quale Galileo avrebbe dovuto affrontare un rappresentante degli aristotelici fiorentini. È un momento decisivo per la nuova carriera di Galileo come filosofo e matematico di corte, come Mario Biagioli fa notare in modo convincente.¹

Ciò che distingue il resoconto degli eventi al Battistero dai consueti racconti di richiesta di grazia rinvenuti negli archivi francesi – e analizzati con maestria da Natalie Zemon Davis – non consiste solamente nel fatto che il documento in questione non è una normale lettera di richiesta di grazia scritta da un criminale in stato d'arresto,² e nemmeno nella natura del crimine che deve essere perdonato: dopo tutto non si tratta di un omicidio. Inoltre il protagonista degli eventi non è un furfantello qualsiasi il cui destino sta interamente nelle mani di colui che gli può concedere la grazia. Don

¹ M. BIAGIOLI, *Galileo Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, University of Chicago Press, 1994: la controversia sui corpi galleggianti è trattata dettagliatamente alle pp. 159-209. Su questo aspetto si veda anche F. P. DE CEGLIA, *De natantibus: una disputa tra filosofia e matematica nella Toscana medicea, 1611-1615*, Bari, Laterza, 1999.

² Cfr. N. ZEMON DAVIS, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

Giovanni è un supplice speciale, appartenente alla generazione precedente a quella di suo nipote, il Granduca, al quale si sta rivolgendo. Per questa ragione può aspettarsi di cavarsela al massimo con qualche severa parola di rimprovero. La ragione per cui riporta l'accaduto è la stessa che lo ha portato ad attaccar briga con il giovane Buontalenti, cioè di ricordare ai fiorentini (incluso il nipote) chi lui fosse, specialmente in seguito alla decisione presa poco tempo prima di trasferirsi a Venezia perché la corte medicea non sembrava offrirgli alcuna possibilità di avanzamento. Se esaminiamo gli eventi sotto questa luce possiamo quindi supporre che la domanda di grazia fosse in parte retorica.

Ma è anche possibile che l'intera vicenda nasconda aspetti più complessi. Infatti, che cosa faceva Giovanni in incognito in un luogo pubblico, se non era alla ricerca di guai? Aveva forse inscenato questa elaborata messinscena, vestendosi in modo inadatto al suo stato, per non farsi riconoscere e poter quindi lanciare una sfida, come infatti era accaduto? Dobbiamo supporre che Giovanni non stesse usando una carrozza con le insegne medicee e un lacché in livrea, o il giovane avrebbe capito immediatamente che la sua condotta nei confronti di un tale personaggio era quanto meno inappropriata e possibilmente pericolosa. Secondo la versione di Giovanni, il giovane Buontalenti doveva sapere di chi si trattava, soprattutto dopo essersi affacciato alla carrozza dove Giovanni sedeva con i due amici. Ma viene da chiedersi se le cose siano andate veramente così. Giovanni era rimasto lontano da Firenze per lunghi periodi ed è plausibile che l'avversario fosse abbastanza giovane da non averlo mai visto di persona. Don Garzia era stato segretario in Spagna di Pietro de' Medici, fratello di Giovanni e, dopo la morte di Pietro nel 1604, non era certo un personaggio di spicco a Firenze. Se un errore di persona era possibile, Giovanni era il tipo da trovare un tale scherzo di suo gradimento, tanto meglio se avesse avuto conseguenze mortali.

Nonostante la reputazione costruita dai suoi estimatori, la corte medicea non era sempre un luogo di civili conversazioni e i membri della famiglia non si comportavano sempre nel migliore dei modi. Senza dubbio coloro che curavano l'immagine dei Medici erano molto bravi nel tenere gli scheletri più imbarazzanti ben nascosti nei numerosi armadi. In tempi non troppo lontani dall'episodio appena menzionato la moglie di Pietro de' Medici, cognata di don Giovanni, era stata uccisa dal marito in un attacco di gelosia, in seguito al quale l'assassino era stato salvato da una severa condanna grazie all'invio in missione semipermanente alla corte di Spagna.¹

¹ Il cosiddetto 'delitto di Cafaggio' e altri simili episodi sono trattati in modo a tal punto esauriente negli studi degli inizi del Novecento, come ad esempio G. F. YOUNG, *The Medici*, London, J. Murray, 1909 e G. PIERACCINI, *La stirpe dei Medici di Cafaggiolo*, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1925, che le opere venute in seguito hanno aggiunto pochi elementi.

La prodezza compiuta da Giovanni nell'estate del 1611 non è che uno dei numerosi eventi nei quali si trovarono coinvolti lui stesso e la sua cerchia, incluso un assassinio compiuto non molto tempo prima nelle Fiandre da un suo servitore, mandato a zittire una rumorosa brigata fuori da un bordello mentre don Giovanni si stava divertendo al suo interno.¹ Il gioco d'azzardo praticato abitualmente da Giovanni era un semplice peccatuccio, anche quando aveva a che fare con delle scommesse sull'esito di un conclave dopo che la bolla del 1590 di Papa Gregorio XIV vietava tali pratiche, o scommesse contro la sua ascesa alla porpora cardinalizia, che erano incluse nello stesso divieto.² Meno accettabile era il gioco d'azzardo praticato all'assedio di Ostenda durante la guerra nelle Fiandre, in seguito al quale i suoi debiti divennero così cospicui che, quando morì il suo socio, solamente l'intervento della tesoreria granducale riuscì a salvarlo da un grave imbarazzo.³

Ma in alcune occasioni i Medici trattavano membri della loro stessa famiglia quasi con lo stesso disprezzo solitamente riservato agli estranei: non appena la morte tolse Giovanni dalla scena nel 1621, Cosimo II fu ben contento di organizzare una congiura nei confronti della vedova, Livia Vernazza, donna non nobile e divorziata, corrompendo degli avvocati per far annullare il matrimonio che lo zio aveva contratto con lei, facendo addirittura venire da Genova in catene il primo violento marito della donna e offrendogli una somma di denaro perché la riprendesse con sé. Lo scopo di Cosimo era assicurare al figlio epilettico le considerevoli proprietà di Giovanni sottraendole a Giovanni Francesco, l'erede legittimo di Giovanni.⁴ La teoria di Charles Tilly, che paragona la formazione dei primi stati a una forma di criminalità organizzata, sembra molto appropriata in questo contesto e ci ricorda che Firenze almeno non era l'unica città in questa situazione.⁵

Il ruolo di Giovanni nella controversia sui corpi galleggianti non è ben documentato. Per ulteriori informazioni, cerchiamo inutilmente indizi nel *Discorso sui corpi galleggianti*, scritto da Galileo, che preferì non prendere parte al secondo dei due dibattiti, scegliendo (apparentemente su suggerimento del Granduca) di presentare le sue idee in uno scritto, considerato un mezzo più persuasivo. E in verità questo deve essere stato un momento non facile per Galileo, solo da poco nominato filosofo e matematico di corte del granduca Cosimo II, a sua volta da poco asceso al trono nel 1609 – e lo scienziato non doveva essersi reso conto fino in fondo che cosa comportasse per lui

¹ MdP, flz. 5157, c. 218, lettera di C. Baroncelli, datata 16 agosto 1604.

² Firenze, Archivio di Stato, Pupilli, 767, c. 290.

³ MdP, flz. 5151, c.44, datata 15 febbraio 1587.

⁴ Il resoconto della vicenda si trova in Cosimo Baroncelli, Firenze, Archivio di Stato, Misc. Med. 458, ins. 10, c.41v.

⁵ C. TILLY, *War Making and State Making as Organized Crime*, in *Bringing the State Back In*, a cura di P. Evans, D. Rueschemeyer e Th. Skocpol, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

l'avventura al di fuori del mondo accademico. Galileo era abbastanza turbato dall'intera faccenda (inclusa la sua imbarazzante incapacità di spiegare la tensione superficiale nella discussione originale che portò ai dibattiti) da comporre un capolavoro di perorazione, indirizzato al Granduca, come prefazione del *Discorso*, spiegando perché avesse fatto una figura così poco convincente nella discussione (alla quale era forse stato presente don Giovanni).¹ Galileo eliminò questa prefazione prima che l'opera venisse data alle stampe, e la sostituì con pagine nel cui esordio giustifica il rinvio dei lavori astronomici da tempo promessi, ricordando al Granduca la grande scoperta dei pianeti intorno a Giove grazie alla quale aveva conseguito l'incarico.²

Lodovico delle Colombe, nella sua risposta al *Discorso* di Galileo, ringrazia don Giovanni per averlo favorito nel dibattito con le seguenti parole: «A Lei si doveva dedicar questa mia disputa, Illustrissimo et Eccellentissimo Signore, quale ella si sia. Imperocché, essendo della nostra patria nuovo Epaminonda, il qual fu filosofo, capitano, e principe, come filosofo la risolvette in favor mio, come capitano l'ha posta più d'una volta in pratica, sperimentando in gloriose battaglie, quel che possa nell'acqua artificio di macchina far galleggiare, o affondarsi». ³ Don Giovanni aveva apparentemente espresso opinione a lui favorevole durante uno dei dibattiti, ripetendo probabilmente il suo giudizio alla presenza di Galileo durante la cena granducale tenutasi a Firenze alla fine di settembre, alla quale prese parte anche Maffeo Barberini, futuro Papa Urbano VIII.⁴

Nella sua relazione, delle Colombe raccontò la storia del secondo dibattito svoltosi alla villa Le Selve fuori Firenze, alla presenza di Filippo Salviati, Francesco Nori, Filippo Arrighetti, don Giovanni e altri, che aspettarono invano l'arrivo di Galileo per gli attesi esperimenti.⁵ Ciò che delle Colombe

¹ Questa introduzione scartata si legge in *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, a cura di Antonio Favaro, 20 voll., Firenze, G. Barbèra, 1890-1909 [= OG], iv, pp. 30 sgg. Si veda in particolar modo p. 35: «Avendo già la disputa filosofica degenerato in gara contenziosa, e non essendosi potuto per tal rispetto trattar la disputa come conveniva, giudicai, per fuggir le contese odiose, esser meglio il proporre in scrittura un solo argomento universale, come base e fondamento di quanto io asserisco».

² OG, iv, p. 63: «non tanto gli ultimi scoprimenti di Saturno tricorporeo e delle mutazioni di figure in Venere, simili a quelle che si veggono nella Luna, insieme con le conseguenze che da quelle dependono, hanno cagionato tal dilazione, quanto l'investigazion de' tempi delle conversioni di ciaschedun de' quattro Pianeti Medicei intorno a Giove, la quale mi succedette l'aprile dell'anno passato 1611, mentre era in Roma», p. 63.

³ LODOVICO DELLE COLOMBE, *Discorso apologetico*, in OG, iv, p. 315.

⁴ Cfr. BIAGIOLI, *Galileo Courtier*, cit., pp. 176-177.

⁵ OG, iv, p. 319: «Il prescritto giorno si comparì nella casa del Sig. Filippo Salviati, gentil'uomo principale della nostra città e così ricco de' beni dell'animo come di quegli della fortuna, presente l'Illustrissimo et Eccellentissimo Sig. D. Giovanni Medici, con una nobil brigata di letterati, per sentirci disputare insieme: ma né si potette far venire a disputa il Sig. Galileo, né volle far l'esperienza in conveniente grandezza di figura e quantità di materia».

tralascia di dire nella sua replica allo scritto di Galileo è che il secondo dei due dibattiti prestabiliti, tenutosi senza Galileo, era stato preceduto da un altro dibattito nella casa di Francesco Nori, al quale non era intervenuto don Giovanni mentre si era presentato Galileo, che aveva però aspettato invano l'arrivo delle Colombe.¹ Ciò che delle Colombe riporta è più importante di quello che non dice. E se accettiamo che non si sia inventato il ruolo giocato da don Giovanni, allora dobbiamo chiederci perché don Giovanni abbia acconsentito a rendere ufficiale il giudizio da lui emesso a sfavore di Galileo. Aveva forse dei vecchi conti in sospeso con Galileo? Torneremo su questo in seguito.

Galileo preferiva evitare di condurre esperimenti in pubblico, ricorrendo invece a esperimenti immaginari narrati con parole scritte. E non appare irragionevole, se si considerano i rischi e gli imprevisti della vita reale. Nelle fasi iniziali della controversia sui corpi galleggianti, prima che i due dibattiti principali si svolgessero verso la fine del mese di agosto, Lodovico delle Colombe, avversario di Galileo, aveva fatto scalpore con la sua pubblica dimostrazione che la forma di un corpo ovviamente aveva un effetto sul suo galleggiamento, esattamente la tesi che Galileo voleva mettere in discussione. In una versione dell'esperimento delle Colombe gettò nell'acqua una lamina di ebano, che rimase a galla, nonostante Galileo sostenesse che i corpi pesanti affondavano indipendentemente dalla loro forma. Confutare questa dimostrazione di fronte a un pubblico non era cosa facile. Come Galileo afferma nella versione definitiva del suo *Discorso*,

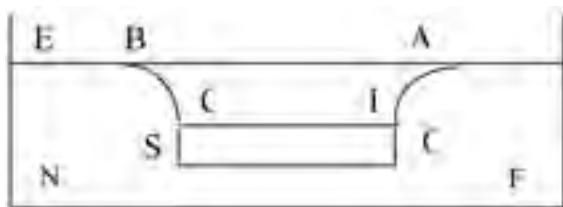
molte cagioni m'hanno mosso a scrivere il presente trattato, soggetto del quale è la disputa che a' giorni addietro io ebbi con alcuni letterati della città, intorno alla quale, come sa V. A., son seguiti molti ragionamenti. La principale è stato il cenno dell'A. V., avendomi lodato lo scrivere come singolar mezzo per far conoscere il vero dal falso, le reali dall'apparenti ragioni, assai migliore che 'l disputare in voce, dove o l' uno o l'altro, e bene spesso amendue che disputano, riscaldandosi di soverchio o di soverchio alzando la voce, o non si lasciano intendere, o traporati dall'ostinazione di non si ceder l'un l'altro lontani dal primo proponimento, con la novità delle varie proposte confondono lor medesimi e gli uditori insieme.²

Furono infatti necessarie a Galileo parecchie pagine per spiegare che la lamina di ebano, premendo leggermente sulla superficie dell'acqua, in modo che la superficie superiore della lamina fosse leggermente al di sotto del re-

¹ Su questo dettaglio si veda OG, XI, p. 176, lettera di Lodovico Cardi da Cigoli a Galileo Galilei, datata 23 agosto 1611: «Ò inteso come con il Pippione [cioè delle Colombe] la aveva, in casa il Sig.^r Nori, a venire alle mani, dove egli non è poi comparso. Non so se del passato venisti mai alla dicisione: di grazia, avisatemi; et vi ricordo a venire una volta sola, et poi levarve [...] da torno, et attendere con quelli che sono già famosi e noti al mondo a concorrere, perché cotesti uccellacci si vogliono far luogho, non per valore propio, ma per la elezione del rivale».

² OG, IV, pp. 64-65.

sto dell'acqua che la circondava, rimuoveva in effetti una quantità di acqua uguale al suo peso (cioè alla quantità di acqua rimossa dalla sua massa più la porzione che sarebbe stata nello spazio sopra di questa, riempiendo quello che ora era uno spazio vuoto). Per questo motivo la lamina rimaneva in equilibrio sulla superficie dell'acqua.¹ Nel diagramma che segue, la figura IOSC rappresenta la lamina.



Ciò che Galileo non poteva spiegare così su due piedi, e fu capace di ignorare astutamente nel trattato, era la ragione per cui la lamina di ebano riuscisse a schiacciare giù l'acqua senza che l'acqua la ricoprisse e la sommergesse.

Dato che la controversia sui corpi galleggianti è il secondo scontro fra Galileo e don Giovanni di cui siamo a conoscenza, e poiché il rapporto fra i due uomini getta luce su alcuni degli aspetti meno studiati della corte medicea, è utile avanzare delle congetture su quale possa essere stata l'opinione di don Giovanni a proposito del matematico che grazie al suo aiuto aveva trovato una sistemazione all'università di Pisa quando entrambi avevano poco più di vent'anni e che in seguito aveva cercato di affossare.

Chi era dunque don Giovanni de' Medici? Sebbene la sua presunta paternità di un trattato di alchimia non sia stata ancora provata, sappiamo che era un astrologo tanto competente da indurre Orazio Morandi, autore del famoso pronostico della morte di Urbano VIII, a considerarlo un maestro.² A detta di tutti, la sua biblioteca era fornita di una straordinaria raccolta di testi sulla magia naturale e altre forme di conoscenza ad essa legate, inclusa una lunga lista di libri proibiti su questi argomenti, sebbene non fosse riuscito a procurarsi la tanto desiderata collezione appartenuta al noto dilettante dell'occulto Cosimo Ridolfi.³ Per acquisire una conoscenza approfondita della Cabala, Giovanni prese al suo servizio come bibliotecario personale

¹ Ivi, pp. 109-110, facendo riferimento al diagramma nel testo.

² Si veda il mio *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2002, cap. 1.

³ Per quanto riguarda la biblioteca di Giovanni, il miglior resoconto è in M. BUCCIANINI, *Reazioni alla condanna di Copernico: nuovi documenti e nuove ipotesi di ricerca*, «Galilæana», 1, 2004, pp. 3-20. La questione della raccolta di Ridolfi è discussa in MdP 5150, c. 236, lettera di Benedetto Blanis a Giovanni, datata 24 marzo 1619.

Benedetto Blanis, un erudito ebreo e una figura importante all'interno della comunità ebraica di Firenze.

L'idea che don Giovanni aveva dell'astronomia matematica era probabilmente tanto vicina a quella di Orazio Morandi quanto era lontana da quella di Galileo. Secondo questa idea si attribuiva alla comprensione delle influenze planetarie un ruolo determinante nelle questioni politiche e militari, e proprio contro queste teorie Urbano VIII aveva intrapreso la campagna contro l'astrologia che portò alla rovinosa caduta di Morandi nel 1630. Dal punto di vista di Giovanni, Galileo era forse più interessante come architetto e ingegnere militare che come filosofo o matematico, ma anche una presenza più molesta.

Nel 1611 Galileo godeva già di una invidiabile fama come architetto e ingegnere militare. I suoi studenti ricordavano con entusiasmo il breve periodo di insegnamento da lui svolto su questo argomento all'università di Pisa, anche se i corrispondenti di Galileo dovevano ammettere, nelle informazioni che gli inviavano, che le basi e limiti di queste scienze erano messe continuamente in discussione nelle Fiandre durante le guerre fra cattolici e protestanti.¹

Al contrario, le conoscenze di architettura e ingegneria militari di Giovanni provenivano dai campi di battaglia, non dai libri. Al tempo del suo ultimo scontro con Galileo, l'assedio di Ostenda del 1602 era solo un lontano ricordo, ma le lunghe relazioni inviate da Giovanni al suo fratellastro, il granduca Ferdinando, circa gli errori commessi da entrambe le parti, erano cosa di pubblico dominio. Anche don Giovanni, come tutti i seguaci della parte spagnola, aveva condiviso l'entusiasmo generale per l'ingegnere romano Pompeo Targone, che era arrivato sul teatro di guerra quell'anno con progetti per un'elaborata macchina per l'assedio, sormontata da una torretta mobile dotata di cannoni. E anche lui aveva condiviso la delusione generale quando il marchingegno, costruito secondo i progetti, una volta azionato era affondato miseramente nel fango.² Per don Giovanni questo fu solo un altro esempio del conflitto fra teoria e pratica, fra l'apprendere sui libri e l'esperienza diretta, fra le discipline universitarie e il campo di battaglia, un conflitto già noto a Machiavelli nell'*Arte della guerra*.

Le discrepanze fra teoria e pratica nel campo dell'ingegneria erano state la base del primo contrasto fra don Giovanni e Galileo, che aveva avuto luogo già nel lontano 1589-1590. Su questo punto concordano i due biografi di Galileo della metà del Seicento, Vincenzo Viviani e Niccolò Gherardini. In quegli anni, don Giovanni aveva raccomandato Galileo per un posto a Pisa, ma aveva ben presto cambiato idea a causa di una disputa. In seguito, secon-

¹ Si veda per esempio OG, XI, p. 18, Daniello Antonini a Galileo, Linghen, 11 gennaio 1611.

² Giovanni discute questa macchina in MdP, flz. 5151, cc. 454, 499, 532, 579, 601, 618.

do quanto si diceva, Galileo era stato incoraggiato ad accettare un'offerta all'università di Padova. Questo evento merita un'indagine più accurata. Don Giovanni era appena ritornato dalla prima delle sue esperienze militari nelle Fiandre, dove era stato mandato come giovane soldato con il contingente toscano di avventurieri gentiluomini (assieme con uno Strozzi, un Ridolfi, un Niccolini, e così via – tutti appartenenti a illustri famiglie fiorentine) sotto gli auspici (l'egida) del regime mediceo. Il suo arrivo nell'importante anno 1587 lo catapultò proprio nel mezzo della lotta disperata del governatore delle Fiandre Alessandro Farnese, che aveva come scopo di sviare con un'azione diversiva i reggimenti olandesi, mentre venivano messe insieme delle truppe da sbarco per un incontro con l'armata spagnola che procedeva lungo la costa preparandosi all'invasione dell'Inghilterra.¹ Dopo il risultato disastroso di questa impresa, il non certo spettacolare assedio di Bergen-op-Zoom, descritto con dovizia di dettagli da don Giovanni nelle lettere inviate al granduca Ferdinando, fu a stento sufficiente a riscattare l'onore delle forze cattoliche e il suo proprio.² Una delle prime cose intraprese da Giovanni al suo rientro a Firenze fu la raccomandazione di assumere Galileo, ma subito dopo si verificò la lite con il matematico.

Viviani e Gherardini offrono dei resoconti apparentemente discordanti dell'accaduto. Quale dei due risulta più plausibile? Iniziamo con Gherardini che menziona il ruolo avuto da don Giovanni nella nomina di Galileo: «Acquistossi egli una maravigliosa reputazione, e del di lui straordinario talento cominciò la fama a spargerne qualche romore, quale arrivò all'orecchio dell'Ecc.mo S.D. Giovanni de' Medici, signor di gran qualità ed esperienza di guerra». ³ Galileo viene assunto, ma in seguito le cose prendono una piega diversa, come riporta Gherardini:

In quei giorni havea proposto il S.r D. Giovanni ch'in Pisa si facesse una certa fabbrica, non so già se di fortificazione o d'altro edificio. Per l'effettuazione del disegno si era concluso di metter in opra alcune macchine, quali, con il parere dei periti, erano giudicate molto a proposito: solo il S. Galileo s'oppose, e con ragioni forse troppo vive procurò impedirne l'esecuzione. Quello che seguisse, io non lo so; so bene che la contraddizione non fu grata al S.r D. Giovanni, il quale con parole di molto sdegno ne mostrò risentimento: di che si intimorì il sig. Galileo di maniera, che stimò bene non dopo molto tempo domandar licenza da quella condotta.⁴

Nel resoconto di Viviani, che pure è più preciso, non viene stranamente menzionato il nome di Giovanni de' Medici e il fatto si svolge in un'altra città:

Molti filosofastri suoi emuli, fomentati da invidia, se gli eccitarono contro; e servendosi di strumento per atterrarlo del giudizio dato da esso sopra una tal macchina, d'in-

¹ La descrizione di Giovanni si trova in MdP, flz. 5151, cc. 162, 165, 166, 188.

² Questa azione è descritta in MdP, flz. 5151, c.188; flz. 276, c. 8.

³ N. GHERARDINI, *Vita*, in OG, XIX, p. 638.

⁴ *Ibidem*.

venzione d'un eminente soggetto [tradizionalmente identificato con don Giovanni], proposta per votar la darsina di Livorno, alla quale il Galileo con fondamenti meccanici e con libertà filosofica aveva fatto pronostico di mal evento (come in effetto seguì), seppero con maligne impressioni provocargli l'odio di quel gran personaggio, ond'egli, rivolgendo l'animo suo all'offerte che più volte gl'erano state fatte della cattedra di Padova, che per morte di Giuseppe Moleti stette gran tempo vacante, per consiglio e con l'indirizzo del Sig.^r Marchese Guidubaldo s'elesse, con buona grazia del Ser.mo Gran Duca, di mutar clima avanti che i suoi avversarii avessero a godere del suo precipizio.¹

Quale resoconto è più attendibile? L'unica conferma contemporanea è un vago riferimento in una lettera del fedele protettore di Galileo a Urbino, Guidubaldo del Monte, che nel dicembre di quell'anno comunica a Galileo la propria delusione circa l'esiguità dello stipendio a Pisa e nota che una potente fazione ne ostacola l'avanzamento.² Sta forse riferendosi a don Giovanni? Numerosi elementi della storia che siamo andati via via narrando conferiscono maggior credibilità ai resoconti sia di Viviani che di Gherardini.

Le ambizioni di Giovanni nell'architettura civile e militare erano elevate ed ebbero inizio intorno al 1589, sotto la tutela di Bernardo Buontalenti, il principe degli architetti fiorentini.³ In seguito don Giovanni avrebbe ottenuto il riconoscimento come l'autore di lavori significativi come la Cappella dei Principi nella basilica di San Lorenzo, per la quale il suo progetto fu addirittura preferito a quello dello stesso Buontalenti dopo essere stato scelto in una gara da artisti e architetti. Don Giovanni imparava velocemente ed era tenuto in buona considerazione dal Granduca, se già nel 1589 la sua opinione, assieme a quella del Buontalenti, veniva richiesta per la costruzione della facciata della cattedrale di Firenze, lasciata incompiuta dai tempi di Arnolfo di Cambio – e che non fu finita per altri due secoli. Alcuni mesi dopo don Giovanni collaborò con l'architetto Alessandro Pieroni ai lavori del Forte Belvedere a Firenze, portando a termine fra l'altro una cappella basata su un suo progetto.⁴ Il capolavoro di Buontalenti fu la città portuale di Livorno, incluso l'arsenale, portato a termine entro il 1588. Nel 1590-91 troviamo don Giovanni come collaboratore di Buontalenti nei lavori della Fortezza Nuova di Livorno. Fra i due progetti dell'arsenale e della Fortezza, è possibile che

¹ V. VIVIANI, *Racconto istorico della vita del Sig. Galileo Galilei*, ivi, p. 606.

² OG, x, p. 45, Guidubaldo Del Monte a Galileo, 8 dicembre 1590: «Mi è poi assai piaciuto di vedere che ella sia tornata al centro della gravità; et ha fatto assai haver trovato quanto mi ha scritto; et io ancora ho trovato alcune cose; ma non posso finir di trovare una contingente che mi fa disperare».

³ Su questo argomento si veda F. BORSI, *Don Giovanni de' Medici, principe architetto* nel suo *Firenze del Cinquecento*, Roma, Editalia, 1974, pp. 352-358; utili informazioni anche in A. FARA, *Bernardo Buontalenti*, Milano, Electa, 1995.

⁴ Su questo progetto si veda MdP, flz. 5151, c. 15, lettera a Cristina di Lorena, datata marzo 1590.

lo scavo del porto possa essere stato discusso, e il resoconto di Viviani circa un parere espresso in proposito da Galileo sembra plausibile.¹

Per quanto riguarda la versione di Gherardini, le sole informazioni precise di questioni militari riguardanti Pisa in quegli anni a essere in nostro possesso sono una serie di lettere del granduca Ferdinando I, che si recò a Pisa per controllare delle spedizioni di grano a Firenze e pagò un modello di un nuovo tipo di artiglieria progettato in Germania.² Dalle lettere di don Giovanni sappiamo che il Granduca, non appena Giovanni fece ritorno da Anversa, lo mandò immediatamente a fare un giro d'ispezione delle fortificazioni toscane. Le località dalle quali Giovanni inviò un rapporto nei due anni seguenti includono Radicofani, Pitigliano, Sorano, Sovana, Grosseto, Castiglione, Massa, Rossignano e Pisa.³ Che don Giovanni fosse coinvolto in progetti architettonici a Pisa, per i quali era stata richiesta anche l'opinione di Galileo, è del tutto plausibile. Quindi sia il resoconto di Viviani che quello di Gherardini sarebbero veritieri.

In un recente libro, Francesco Paolo De Ceglia suggerisce l'esistenza di una terza ragione di attrito fra i due, ritornando a una vecchia teoria di Antonio Favaro, in seguito riproposta da Stillman Drake. Se corretta, questa teoria collocherebbe l'attrito più serio fra don Giovanni e Galileo in un periodo molto più vicino alla controversia sui corpi galleggianti, suggerendo che don Giovanni era animato da sentimenti di odio e di sdegno nati molto più di recente. De Ceglia propone questa teoria come un sostituto alle versioni offerte da Viviani e Gherardini.⁴ Quanto suggerito da De Ceglia è interessante perché si basa su un'affermazione di Galileo presente nella prefazione non pubblicata del *Discorso sui corpi galleggianti*. In questa prefazione Galileo sostiene di aver osato contraddire gli ingegneri granducali circa tre anni prima (cioè nel 1608), quando questi sostenevano che fosse possibile aumentare la capacità di carico di una zattera cerimoniale accrescendone la superficie a contatto con l'acqua, il che, come vedremo, era considerata da Galileo una pessima idea.

L'occasione per questa costruzione era il matrimonio di Cosimo II con Maddalena d'Austria avvenuto appunto nel 1608. Fu uno degli eventi più grandiosi di un decennio pieno di spettacoli, e la lista degli eminenti invitati era lunga quasi quanto quella degli straordinari intrattenimenti. Si trattava di una grande opportunità sia per Cosimo II e il Granducato che per

¹ Si veda Mdp., flz. 283, c. 79, lettera del 27 novembre 1591, e MdP 5152, c. 496, lettera del 9 dicembre 1591.

² MdP, flz. 280, c. 37, lettera del 27 marzo 1590; c. 46, lettera del 7 maggio 1591.

³ MdP, flz. 283, c. 79, lettera del 27 novembre 1591. Un esempio da Grosseto è in MdP, flz. 5152, c. 496, lettera di Giovanni a Ferdinando I, del 9 dicembre 1591.

⁴ DE CEGLIA, *De natantibus*, cit.. Si veda anche S. DRAKE, *Galileo at Work: His Scientific Biography*, Chicago, 1978, p. 133, e A. FAVARO, *Galileo Galilei e Don Giovanni de' Medici*, « Archivio storico italiano », 5 serie, 40, 1907, pp. 106-121.

don Giovanni, se era presente. Che questi possa essere stato quasi l'unico responsabile degli intrattenimenti più elaborati è reso tanto più plausibile dal fatto che conosciamo l'importanza del suo ruolo nei festeggiamenti avvenuti nel 1600 per il matrimonio per procura fra Maria de' Medici e il re francese Enrico IV. Nel matrimonio del 1608, la differenza rispetto a questo risiedeva nell'intrusione delle scienze naturali nella questione, nella forma di un dibattito scientifico. Tali celebrazioni sono descritte troppo bene da Alois Maria Nagler nel suo libro sulle festività medicee per aver bisogno di una minuziosa descrizione in questa sede. È sufficiente ricordare che uno degli apparati più complessi, dal punto di vista della costruzione, era un palco galleggiante in mezzo all'Arno, sul quale si doveva tenere una rappresentazione del mito di Giasone e del vello d'oro.¹

Ma questa enorme piattaforma in legno doveva non solo essere in grado di sostenere la rappresentazione dell'antico mito, ma anche impedire l'affondamento della reputazione di don Giovanni, ora messa in discussione da questo matematico baldanzoso che lui stesso aveva raccomandato per il posto a Pisa. Galileo decise di non pubblicare la parte del suo trattato dove si affronta tale questione e si parla della teoria di coloro (uno dei quali ipotizziamo fosse don Giovanni) che «facevano gran capitale dell'aiuto, il quale si promettevano dall'ampiezza della superficie, la quale, distesa sopra larghissimo campo di acqua speravano che fusse per dovere e poter sostenere, senza sommergersi, il doppio o'l triplo più di peso, che il computo minuto e particolare, accolto separatamente da i detti vasi tavole e travi, non dimostrava loro». Al che Galileo rispondeva «che non bisognava far capitale che quella macchina, ancor che spaziosissima, fusse per sostenere niente di più che sosterebbero le sue parti disgiunte e separate, o in altra macchina, di qual che si volesse altra forma, riunite: concludendo io generalmente, che la figura non poteva essere di aiuto o disaiuto a i corpi solidi nell'andare o non andare al fondo nell'aqua». ² E questa altro non era che l'essenza della controversia sui corpi galleggianti.

¹ A. M. NAGLER, *Theatre Festivals of the Medici, 1539-1637*, tradotto da G. Hickenlooper, New Haven, Yale University Press, 1964.

² OG, IV, p. 32, nota 3, dove una parte del testo cancellata dice: «Io so che l'A. V. benissimo si ricorda come quattro anni fa mi occorre alla presenza sua contradire al parer di alcuni ingegneri, per altro eccellenti nella professione loro, li quali, nel divisare il modo di contessere una larghissima spianata di legnami, la quale, aiutata dalla propria leggerezza del legno e da gran moltitudine di vasi, pur di legno ma concavi e pieni di aria, sopra i quali, già sottopostigli in aqua, la detta spianata riposasse, facevano gran capitale dell'aiuto, il quale si promettevano dall'ampiezza della superficie, la quale, distesa sopra larghissimo campo di aqua speravano, che fusse per dovere e poter sostenere, senza sommergersi, il doppio o 'l triplo più di peso, che il computo minuto e particolare, raccolto separatamente da i detti vasi tavole e travi, non dimostrava loro. Sopra della qual credenza io dissi, che non bisognava far capitale che quella macchina, ancor che spaziosissima, fusse per sostenere niente di più di quello che sosterebbero le sue parti disgiunte e separate, o in altra macchina, di qual si volesse altra forma, riunite: concludendo io generalmente, che la figura non poteva essere di aiuto o disaiuto a i corpi solidi nell'andare o non andare al fondo nell'aqua».

Come questa controversia della zattera galleggiante sia stata risolta è impossibile a dirsi, perché i resoconti di ambedue le fazioni sono tutt'altro che imparziali. Comunque, che don Giovanni sia riuscito a salvare la faccia, o per lo meno a non fare la figura dell'incompetente in pubblico, nonostante la fastidiosa intrusione di Galileo, sembra essere implicito nel commento di Lodovico delle Colombe, menzionato sopra, nel quale don Giovanni viene lodato per aver «sperimentando in gloriose battaglie, quel che possa, nell'acqua, artificio di macchina far galleggiare, o affondarsi». Don Giovanni fece forse semplicemente ricorso alle proprie competenze di ingegnere militare da applicare alla tensione superficiale. In ogni caso, non è difficile immaginare che abbia considerato la controversia del 1611 come una replica di quella del 1608, e abbia colto l'occasione di umiliare Galileo una volta per tutte. Fu forse Giovanni a causare la controversia, incoraggiando gli aristotelici pisani a sfidare Galileo su una materia che gli stava particolarmente a cuore? Oppure fu il ricordo della controversia precedente fra Galileo e Giovanni a spingere Sagredo o il Granduca a scatenare quella del 1611? Non si sa esattamente, ma mi sembra opportuno suggerire che l'esistenza di un conflitto fra i due nel 1608 non esclude le altre due controversie, che secondo Gherardini e Viviani avevano indotto Galileo a trasferirsi all'università di Padova nel 1591. Se la storia della relazione fra don Giovanni e Galileo conta addirittura tre controversie prima del 1611, ci appare più chiaro quanto accadde in quell'anno, quando finalmente Giovanni ebbe l'opportunità di valutare in qualità di giudice l'operato del suo molesto critico. Come sappiamo Giovanni decise a sfavore di Galileo e quest'ultimo si vide costretto ad appellarsi a un pubblico più vasto servendosi della stampa, creando così un altro storico spartiacque fra la filosofia naturale del sedicesimo e quella del diciassettesimo secolo.

Era don Giovanni uomo capace di tollerare delle critiche, anche se venivano da uno studioso del livello di Galileo? Certamente no, se la franchezza di quest'ultimo si scontrava con la sua presunzione e il suo concetto di onore, e soprattutto in un campo che era considerato dominio di un gentiluomo, cioè l'arte della guerra e le attività a essa connesse. In realtà il rapporto fra i due getta luce non solo sugli episodi che abbiamo esaminato, ma in generale sul contesto nel quale Galileo viveva e lavorava.

Niente di tutto ciò intende contraddire studi recenti che mettono in risalto il contrasto fra la visione filosofica di don Giovanni e quella di Galileo, anche se ne sappiamo molto di più riguardo a quest'ultima che riguardo alla prima.¹ Certamente il suo dilettesco interesse per la cabala, la collezione

¹ M. BUCCIANINI, M. CAMEROTA, *Once more about Galileo and astrology: a neglected testimony*, «Galilæana», 2, 2005, pp. 229-232, in risposta a H. D. RUTKIN, *Galileo, Astrologer: Astrology and Mathematical Practice*, ivi, pp. 107-43.

di libri di magia, i pronostici astrologici – tutti questi aspetti delle attività di Giovanni sembrano avere origine da una filosofia naturale rinascimentale che attribuiva agli influssi dei corpi celesti simpatie e qualità occulte. Se una figura del calibro di Orazio Morandi, il grande astrologo romano, lo considerava il suo mentore, siamo senza dubbio in presenza di qualcuno che si occupava di questi argomenti con pretese di serietà, anche se poco è sopravvissuto degli scritti che negli ultimi anni della sua vita Giovanni era intenzionato a lasciare ai posteri. Niente avrebbe potuto essere più lontano di questa visione da quella del nuovo mondo costituito di materia inerte in movimento sostenuta da Galileo; un indizio di questo è la divertita canzonatura nel *Dialogo* nei confronti dei pronostici astrologici e i loro autori.¹

Nonostante la possibile presenza di altre influenze, la visione del mondo di don Giovanni era profondamente plasmata dalla guerra e dall'arte della guerra. Questi aspetti lasciavano un'impronta su ogni aspetto della cultura della prima età moderna: motivavano i mecenati, procuravano lavori e materie di studio ai loro protagonisti, ordinavano la sequenza degli eventi. La guerra e le attività a essa connesse erano alla base della struttura stessa della vita nelle corti e intorno a esse, dove non pochi dei frequentatori si sentivano più a loro agio in una tenda che a passeggiare per piazze spaziose pavoneggiandosi in abiti da cerimonia o seduti comodamente sotto gli affreschi di eleganti palazzi. L'onnipresente pericolo della violenza fisica presente nelle strade e nel sistema giuridico era un costante promemoria che, una volta accantonate tutte le formalità, le corti non erano solo strutture sociali ma insiemi di personaggi, spesso non certo positivi. Come osserva lo scrittore satirico Traiano Boccalini nel 1605, coloro che non erano guerrieri di professione, per emergere dovevano possedere una pelle dura, uno stomaco di ferro, una pazienza da santi e, potremmo aggiungere, una buona conoscenza delle debolezze dell'avversario prima di partire all'attacco.² Da questo punto di vista, più che da ogni altro, le personalità di Galileo e don Giovanni erano fatte l'una per l'altra.

¹ Oltre alla derisione dell'astrologia, per bocca di Salviati, nel *Dialogo sopra i massimi sistemi*, in OG, VII, pp. 136-137, vedi anche la lettera a Piero Dini, 21 maggio 1611, in OG, XI, p. 112.

² TRAIANO BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso*, Venezia, 1612 (scritti nel 1605).

BRUNO E LA FILOSOFIA CINESE

ANDRZEJ NOWICKI

SUMMARY

In the interpretation of Nowicki, *Yi jing* (*I Ching* or *The Book of Changes*) is a treatise on education. The master's thoughts constitute cultural nutrition (hexagram 27 is particularly important in this context). The encounter (*xiang yu*) of a disciple with the master leads to the former's transformation from an ignoramus into a civilized, creative and individualized personality. Transformation is also a central category for Giordano Bruno, not only in his philosophy of nature (*vicissitudinis rerum lex*), but also in his anthropology, philosophy of culture and theory of education. In many of his works, he analyses various transformations. *Pastura intellettuale*, which can be transformed into the substance of a disciple, leads to his transformation into a wise man (*in sapiente trasformato*), who, in Bruno's pluralist vision of the 'Planetary Republic of the Muses', is admirable on account of his cultural diversity.

STUDIANDO la filosofia italiana sono giunto alla conclusione che tra i più grandi pensatori del Novecento solamente Ugo Spirito (1896-1979) ha preso a fondamento del proprio sistema la filosofia di Giordano Bruno. Egli stesso mi dichiarò pubblicamente che «Giordano Bruno è il più grande filosofo italiano». Lo affermò il 15 febbraio del 1975 al Simposio bruniano a Nola nella sua relazione *Giordano Bruno e l'onnicestrismo*. Anche la denominazione 'onnicestrismo' data da Spirito alla propria filosofia è indicativa dei legami tra i due pensatori. Essa non esprime solo l'adesione di Spirito alla cosmologia bruniana, ma anche e anzitutto alla sua antropologia, ovvero, come egli stesso ha spiegato, non solo alla infinità dei mondi, ma anche alla molteplicità degli individui.¹

In seguito, sono stato nella casa romana di Spirito e abbiamo potuto continuare la conversazione sull'onnicestrismo, cioè su una filosofia per la quale ogni individuo ha diritto a essere centro, cioè soggetto dell'attività creatrice della cultura.² Com'è naturale, la molteplicità degli individui non si riferisce per Spirito solamente agli italiani o agli europei, ma include anche i cinesi. L'Unione Europea fu per Spirito un anacronismo, al quale egli contrappose

¹ U. SPIRITO, *Giordano Bruno e l'onnicestrismo*, in *Simposio Bruniano*, Nola, 1977, pp. 31-39.

² Il brano, tratto da U. SPIRITO, *Dal problematicismo all'onnicestrismo*, in *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti, 1958, pp. 372-374, è stato da me tradotto in polacco e pubblicato in A. NOWICKI, *Włoska filozofia współczesna*, Warszawa, 1977, pp. 207-209. Sui legami tra la filosofia di Ugo Spirito e la mia, cfr. A. NOWICKI, *Il contributo di Ugo Spirito alla filosofia dell'incontro*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, Atti del Convegno, Roma, 1990, pp. 293-302.

la visione del «Mondo di Domani», cioè della «Cultura Planetaria». ¹ Dopo queste considerazioni, Spirito mi parlò delle impressioni relative al suo soggiorno in Cina.

A seguito dell'incontro con Ugo Spirito, nella mia coscienza si è insinuata un'associazione tra Bruno e la Cina. Dopo tre decenni dedicati agli studi delle opere di Bruno ho deciso di studiare con la stessa passione la lingua e la filosofia cinese.

La prima idea di scrivere un saggio su Bruno e la filosofia cinese nacque sedici anni or sono, il 7 giugno del 1991, dopo la lettura del secondo volume dell'opera di Joseph Terence Montgomery Needham (1900-1995), un biochimico, embriologo e storico della scienza cinese, dove Giordano Bruno, «whose writings abound in Taoist echoes», è presente a pp. 95, 162, 296-298, 473 e 540. ² Preciso subito che non prendo sul serio l'ipotesi di «echi del taoismo»; anzi, escludo la possibilità di influssi cinesi sulla filosofia di Bruno. Di sicuro, vale però la pena confrontare le opere di Bruno con i testi cinesi per accertare se ci troviamo di fronte solo a similitudini apparenti, superficiali o casuali. Ciò perché le similitudini e le differenze possono condurci a una più profonda penetrazione tanto del pensiero di Bruno, quanto del pensiero cinese.

Il confronto dovrebbe servire come contributo all'attuale dibattito sulle differenze essenziali tra la cultura cinese e quella occidentale, che impediscono di «tradurre l'intraducibile». Non tenterò certo di mettere a confronto la filosofia di Bruno con tutta la filosofia cinese, poiché basta leggere l'opera fondamentale di Alfred Forke (1867-1944) per rendersi conto della diversità dei pensatori cinesi. ³

Come dire, solo a prima vista i cinesi sembrano tutti uguali. Osservandoli più a lungo e con più attenzione si scorge che non solo le foglie del giardino di Leibniz sono una diversa dall'altra, ma anche che ogni cinese è diverso dagli altri tanto nel suo aspetto esteriore quanto nel suo modo di pensare, a dispetto dei plurisecolari tentativi delle autorità statali di uniformarli. Seguendo l'esempio degli dèi di Bruno, dobbiamo anche noi trarre «piacere dalla multiforme rappresentazione di tutte cose e dei multiformi frutti di tutti gli ingegni», ⁴ e dobbiamo scegliere tra le opere della cultura cinese quella più affine al pensiero bruniano. Tale è *Yi Jing*, il più antico dei libri cinesi, che si presta assai bene al confronto perché contiene molti brani che sembrerebbero tratti dai testi di Bruno e tradotti in cinese.

¹ Cfr. G. USCATESCU, *Estetica y cultura planetaria en el pensamiento de Ugo Spirito*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., p. 581.

² J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. II: *History of Scientific Thought*, Cambridge, 1935, reprint 1980.

³ A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* [1927, 1934, 1938], Zweite Auflage, Hamburg, 1964, 3 voll.

⁴ Spaccio, BDI 674.

NON INTENDO CONFRONTARE LE DOTTRINE

Nel mio libro su Giordano Bruno, scritto negli anni 1958-1961 e pubblicato nel 1962, non ho svolto un'indagine solo come storico della filosofia, ma anche come filosofo desideroso di creare il proprio *modus investigandi*, ovvero un nuovo metodo di approccio alla storia della filosofia, centrato non sui 'pensieri pensati' dei filosofi, ossia sulle loro dottrine, ma sul 'pensiero pensante', ossia sugli strumenti concettuali che costituiscono il loro modo di categorizzare la realtà, i quali sono stati da me definiti «categorie centrali» del loro pensiero. È questo il concetto-base del titolo del mio libro *Le categorie centrali della filosofia di Giordano Bruno* (1962), seguito dall'altro su *Le categorie centrali della filosofia di Vanini* (1970; versione italiana 1975). Anche se dopo quarantacinque anni dalla pubblicazione del mio libro su Bruno, posso ora confessare che il dattiloscritto era diviso in due parti, delle quali la prima costituiva una introduzione metodologica di ampiezza simile alla seconda; tuttavia, per varie ragioni, consegnai all'editore solo la parte seconda, mentre la prima è rimasta inedita. Tuttavia, tale sezione mi è servita per dieci anni come manuale utile per insegnare ai miei assistenti e agli allievi dell'Università di Wrocław come leggere le opere di Manetti, Cardano, Cesalpino, Cremonini, Della Porta, Campanella e di altri protagonisti di lavori pubblicati dal Centro di Studi sulla Filosofia del Rinascimento Italiano da me diretto.¹

La contrapposizione degli strumenti concettuali alle dottrine ha non solo un carattere logico, ma anche uno assiologico. La dottrina (non solo quella religiosa, ma anche quelle politica, scientifica e filosofica) è qualcosa di fissato, cioè di cristallizzato, immobile, che blocca la ricerca, che esige fede, ortodossia e obbedienza, impedendo il libero pensiero. Gli strumenti, invece, invitano a essere presi «nelle mani dell'intelletto» per provare la loro efficienza nella disamina di nuovi problemi. Le dottrine invecchiano e sono soppiantate da nuove; gli strumenti possono essere utili anche per molti secoli dopo l'estinzione delle dottrine dalle quali sono stati enucleati. Servendomi di uno strumento e verificando nella prassi la sua utilità, posso perfezionarlo e, ovviamente, se ce ne sarà bisogno, crearne di nuovi.

La differenza tra le dottrine e gli strumenti concettuali è ben nota ai cinesi. Oltre agli storici che studiano le dottrine, ce ne sono altri che preferiscono concentrare la loro attenzione sul 'pensiero pensante' e sugli strumenti dell'attività filosofica. Tale campo di studi ha scelto anzitutto Zhang Dainian (1909-2004), autore di un libro, accessibile in traduzione inglese, inti-

¹ Cfr. A. NOWICKI, *Osservazioni sull'incontro tra la Polonia Popolare e la filosofia italiana*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1977, pp. 605-618.

tolato *Key Concepts in Chinese Philosophy*.¹ Il libro è diviso in 64 capitoli, ma i concetti esaminati sono più di 76, perché in alcuni capitoli sono esaminati non uno, ma due concetti.

Il libro di Zhang Dainian può essere paragonato al libro delta della *Metafisica* di Aristotele, che, composto di 30 capitoli, contiene un esame di 35 termini-concetti. Per una curiosa coincidenza il numero di capitoli del libro di Zhang Dainian corrisponde ai 64 esagrammi del libro *Yi Jing*, proprio come i titoli delle opere di Bruno *Triginta intentiones umbrarum*, *Explicatio triginta sigillorum*, *Lampas triginta statuarum* corrispondono ai trenta capitoli del libro delta.

Alla richiesta dei miei allievi di come si enuclea una ‘categoria centrale’ nelle serie degli strumenti concettuali di un pensatore, ho risposto ricordando la darwiniana *struggle for life* e la psicologia di Herbart, e ho sostenuto che tra i pensieri presenti nella nostra coscienza c’è una lotta per raggiungere la posizione predominante e che spesso notiamo che un pensiero, collocato nella lontana periferia della coscienza, riesce ad avvicinarsi al centro, costringendo i pensieri concorrenti a ritirarsi. Osservando questi movimenti e questi spostamenti, vale la pena esaminare i titoli dei libri di Bruno, dividendo tutte le parole di cui si serve il pensatore in quelle che sono le parole-chiave come *innumerabilia* che è la categoria centrale del pensiero pensante del filosofo nolano.

Alla domanda sulla fonte d’ispirazione di tale intuizione, rispondo che – studiando nel 1969 il rapporto di Bruno con i fondamenti filosofici dell’alchimia – sono giunto alla conclusione che al vertice della galleria dei padri spirituali che Bruno individua in Lucrezio, Lullo e Copernico, bisogna aggiungere Anassagora, dal quale egli ha preso il concetto di ἀπειρα, cioè *omnia* (*infinita*) *innumerabilia*.² Nella lingua cinese il concetto più affine è espresso dai segni *wan wu* che letteralmente significano ‘diecimila cose’. L’importanza di questo concetto porta a vedere in Bruno il principale rappresentante del pluralismo in tutti i settori della sua filosofia, nell’ontologia e nella cosmologia, come pure nell’antropologia, nella metodologia, nell’estetica e in altri campi. Ci sono però nelle opere di Bruno molte pagine sull’idea di Uno intesa come qualcosa che precede la molteplicità; un’idea che sembra essere una categoria più importante di quella di ‘innumerabili’. Già nel Seicento si dibatterà la questione di chi aveva subito l’influenza del pensiero bruniano: Spinoza o Leibniz? Nel xx secolo Gentile ha visto in Bruno un rappresentante del monismo; Rodolfo Mondolfo, del pluralismo. Nel mio libro del 1962 ho cercato di affrontare questo problema e, nonostante la mia

¹ Translated and edited by Edmund Ryden, New Haven-London-Beijing, 2002.

² Cfr. A. NOWICKI, *Giovanni Bracesco e l’antropologia di Giordano Bruno*, «Logos», III, 1969, pp. 589-627.

personale concezione pluralistica, sono giunto alla conclusione che bisogna liberarsi del comune modo di ragionare fondato su alternative del tipo *aut aut*, per adottare lo schema dialettico *tum tum* non tanto per simpatie verso Friedrich Engels, quanto per la presenza di tale schema in Bruno. Basta richiamare alla mente il seguente brano del *De immenso*: «Sic argumentari incipit Aristoteles: Omne corpus, aut simplex est, aut compositum. Cui respondemus esse tum simplex, tum compositum [...]». ¹

Dopo quarantacinque anni sono sempre dello stesso parere, ma vorrei aggiungere talune osservazioni che rafforzano la conclusione sulla coesistenza del monismo e del pluralismo nella filosofia bruniana. L'espressione bruniana *respondemus* sembra rinviare a Tommaso d'Aquino, autore che ammiro anzitutto (o piuttosto solamente) in quei brani della *Summa theologiae* che cominciano con «videtur quod». So bene che dopo questi brani appaiono i «sed contra» e «respondeo dicendum», ma da molti decenni mi sono abituato a capovolgere i luoghi, simpatizzando con i pensieri che Tommaso riferisce per combattere e trattando le autorità invocate nei «sed contra» come tutti gli altri pensatori da mettere nelle gabbie dei «videtur quod», cioè davanti al 'tribunale della ragione', che non si piega a nessuna fede.

Confrontiamo il metodo di Tommaso d'Aquino con il metodo cinese che si chiama *Qi cheng zhuan he*, esposto con chiarezza da Lin Daiyu nel capitolo 48 di *Hongloumeng*, scritto nel Settecento da Cao Xueqin. «Sembra che» è solo un metodo di comporre le poesie ottostiche, ma in realtà è ancora più valido come metodo per condurre il ragionamento filosofico.

Tanto nella metodologia della scolastica europea quanto in quella cinese c'è una divisione del discorso in quattro parti: la prima ha il nome latino *quaestio* (cioè un problema da risolvere), cui corrisponde il nome cinese *qi* (introduzione, tema, ma la migliore traduzione è data dal francese *attaque*); la seconda è il latino *videtur quod* (tesi che sembra vera) e il cinese *cheng* (esposizione, tesi da esaminare); la terza è il latino *sed contra* (che fa riferimento a un dogma, a un'autorità che rivela alla ragione una risposta, eliminando ogni tentativo del libero esame) cui fa riscontro il cinese *zhuan* (un'altra tesi, opposta, anch'essa soggetta al libero esame); la quarta è il latino *respondeo* (risposta data dalla ragione filosofica, una obbediente *ancilla theologiae*), cui corrisponde il *he* (conclusione; ma la migliore traduzione è data dal francese *harmonisation*, con la puntualizzazione che essa deve essere una novità, una scoperta, una sorpresa, qualcosa che non ci tranquillizza ma, al contrario, ci spinge a pensare).

Essendo domenicano, Giordano Bruno dovette imparare la metodologia impiegata nella *Summa theologiae*, ma tutta la sua attività filosofica mostra

¹ BOL I, I 255; cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa, 1962, pp. 176-179.

che il suo metodo è più simile al metodo cinese cui ho fatto riferimento. Si potrebbero citare molte affermazioni bruniane che postulano la «*philosophica libertas*», ma qui basta ricordare la sua adesione al *Raymundi Lullii de definitione disputationis et conditionibus ejusdem*, in cui la prima e fondamentale condizione di ogni ragionamento filosofico è la premessa, che a ogni domanda siano possibili (almeno) due risposte, una affermativa e una negativa. Chiarisco perché ho aggiunto in parentesi la parola 'almeno'; perché tanto i cinesi quanto Bruno allargano il campo delle possibilità: le risposte possono essere entrambe false o entrambe vere, ma è altrettanto possibile una terza risposta o diecimila altre.

Sappiamo che una delle correnti della tradizione medievale europea, di fronte alla lotta di due affermazioni contrarie, ammetteva la possibilità che entrambe potessero essere vere. Bruno certamente conosceva gli scritti degli averroisti latini che hanno difeso la 'teoria delle due verità', delle quali una è la verità della ragione e l'altra la verità della fede.¹ In molti casi tale dottrina è servita per la costruzione di un contesto protettivo a difesa della libertà del ragionamento filosofico dai censori e dagli inquisitori. Delle 'due verità' solo la verità della ragione fu considerata una 'verità vera' cioè interna, mentre la verità della fede fu professata in obbedienza all'autorità della Chiesa e del potere dominante. È molto probabile che tale fu la posizione di Cesare Cremonini (1550-1631), indipendentemente dalla questione se il motto «*intus ut libet, foris ut moris est*» sia suo o a lui attribuito.² Tale posizione, tuttavia, non poteva essere accolta da Bruno, «d'ogni legge nemico, d'ogni fede»,³ il quale apertamente respingeva ogni fideismo inteso come una rinuncia a servirsi della propria ragione e, distinguendo la fede dalla religione, ammetteva la possibilità di coesistenza delle «vere religioni»,⁴ diverse ma 'vere' perché non contrarie alla ragione.

Non si può escludere che tra gli averroisti latini ve ne fossero taluni per i quali la dottrina della doppia verità, più che uno strumento di difesa della propria libertà di ricerca, fosse la scoperta che la verità filosofica può avere un carattere molteplice. Ma, indipendentemente dalle prese di posizione degli averroisti, è certo che tanto i cinesi quanto Bruno hanno scoperto la possibilità che quando ci sono due risposte diverse alla stessa domanda non

¹ Cfr. E. CANONE, *Bruno lettore di Averroè*, in IDEM, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, Pisa-Roma, 2003, pp. 79-120.

² Cfr. T. BŁOCIAN, *Późnorennesansowy arystotelizm włoski. Cesare Cremonini (1550-1631) jako przedstawiciel heterodoksyjnego arystotelizmu padewskiego*, Wrocław, 1984, p. 86.

³ A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, p. 58; G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, Roma, 1950, p. 47 (motto preso come titolo del capitolo su Bruno); cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., p. 195.

⁴ *Cena*, BDI 12; cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., p. 194; E. CANONE, *Bruno lettore di Averroè*, cit., p. 86.

solamente entrambe possono essere vere, ma è altresì possibile una terza risposta, la mia, che è diversa ma è anch'essa vera, e che siano possibili innumerevoli risposte, diverse le une dalle altre e tutte vere.

Accogliendo questa premessa che a ogni domanda siano possibili non solo due ma molte (forse innumerevoli) risposte vere, dobbiamo trasformare il metodo quadripartito in *modus multiplex*, nel quale la prima parte sarà costituita da un problema, cioè da un interrogativo, ma al posto della parte seconda (*videtur quod*) e della terza (*sed contra*) porremo diecimila risposte, scelte non solo dall'enorme magazzino della storia della filosofia e delle scienze, ma anche dal *brainstorming* e dall'arte combinatoria, e all'ultimo posto metteremo l'armonizzazione cinese di tutte le prospettive possibili. Tale pluriprospektivismo è l'essenza del pluralismo metodologico di Bruno.¹

Il mio pluralismo metodologico è legato alle 'due verità' filosofiche (monista e pluralista) di Bruno e all'onnicentrismo di Ugo Spirito: esso non va confuso con il relativismo, né con il soggettivismo, lo scetticismo o l'agnosticismo.

Nell'universo infinito ogni soggetto è un centro che osserva la realtà in modo diverso da tutti gli altri soggetti per tre ragioni: 1. perché altri soggetti si trovano in altri luoghi (diversi campi di osservazione); 2. perché quel tale soggetto ha diverse percezioni a fondamento della sua visione del mondo; 3. perché ha un diverso modo di noetizzare le proprie percezioni, essendo determinato da una diversa somma delle esperienze e da un diverso modo di categorizzare la realtà. Questo è il significato dell'importante termine «sua», che Bruno adopera, riferendosi implicitamente a una pluralità di Atteoni, dei quali ognuno vede e sente «la sua Diana».²

Ci sono dunque diverse visioni del mondo e sono possibili tante 'filosofie' quanti sono i soggetti pensanti. Il pluralismo metodologico, rendendosi conto di questa diversità, riconosce che tutte le visioni – se fedelmente corrispondenti alle percezioni – sono vere e tutte le filosofie – se fondate sulla ragione e se difendono adeguatamente le proprie verità, cioè con argomenti ragionevoli – sono vere; perciò una 'filosofia superiore' deve tentare l'integrazione di tutte queste verità parziali, perché solo insieme, in una raccolta bene ordinata, è possibile cogliere la realtà nella sua effettiva diversità e nella pluralità delle prospettive. Anzi, l'esame delle cause della diversità prodotta dalle differenti modalità di categorizzazione, cause legate alla diversità delle lingue, consente di avvicinarci alla 'realtà precategoriale', non data dalle forme o dalle categorie della soggettività, le quali non sono come in Kant riconducibili a una forma unica, ma sono diversificate.

¹ Cfr. A. NOWICKI, *Il pluralismo metodologico e i modelli lulliani di Giordano Bruno* (conferenza tenuta nella Biblioteca di Roma dell'Accademia Polacca di Scienze e Lettere il 14 gennaio 1964), Wrocław, 1965.

² E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, cit., p. 116.

Bruno non poteva certo conoscere il concetto della 'realtà precategoriale' (concetto definito grazie alle riflessioni sulla *Kritik der reinen Vernunft*), ma tra i suoi strumenti concettuali troviamo l'idea di 'infigurabilità' che caratterizza bene questa realtà originaria. Nel titolo del poema francofortese: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* si dà non solo una coesistenza del pluralismo (*innumerabilia*) e del monismo (*immensum*), ma anche di quella realtà precategoriale (*infigurabile*), nella quale non esiste una divisione tra unità e molteplicità. In altre parole: l'universo è non solo uno, ma anche «multimodo e multiforme e multfigurato» – una infinità di innumerevoli mondi e individui –, e ha anche un terzo aspetto, che è la 'infigurabilità'. Nella filosofia cinese l'infigurabilità della realtà precategoriale è ben caratterizzata dal concetto centrale del libro di Laozi *Dao de jing*, cioè *dao*. Altro esempio: il titolo *Cantus Circaeus*, che ricorda la potenza di trasformare, indica un'altra categoria centrale del pensiero pensante di Bruno, cioè le trasformazioni (mutamenti e vicissitudini), e invita a confrontare i *key concepts* di Bruno con analoghi concetti del libro cinese *Yi Jing* (conosciuto in Italia come *Libro dei Mutamenti*).

INTERPRETAZIONE PLURALISTICA DEL LIBRO CINESE

Prima di confrontare il pensiero di Bruno con *Yi Jing* bisogna tener presente che non esiste una sola versione di questo libro cinese, ma ce ne sono molte, che richiedono la nostra attenzione.¹ La darwiniana *struggle for life* esiste non solo nel mondo delle piante, degli animali, degli uomini, delle nazioni, delle classi, delle corporazioni, delle merci, ma anche tra le percezioni, tra i pensieri e tra le diverse interpretazioni di ogni accadimento fisico, sociale, storico, politico e culturale: *all claim attention*, desiderando trovarsi nel centro della nostra coscienza.

Leggendo le traduzioni di *Yi Jing* e i commenti di James Legge, Richard Wilhelm, Edward Shaughnessy, Julian Szcucki, Oskar Sobański, Tadeusz Zysk e Jacek Kryg, Leon Zawadzki, Wojciech Józwiak, Rudolf Ritsema, Bradford Hatcher e molti altri ci imbattiamo in mondi tanto disparati che sembra di avere a che fare con traduzioni di libri diversi. Ogni traduttore, ogni studioso e ogni lettore crea del contenuto del libro cinese una propria rappresentazione (ritratto) che dipende dalle sue potenze appercettive, dalle sue conoscenze, dalla sua immaginazione e dalle sue capacità intellettuali. La molteplicità delle interpretazioni può essere divisa in quelle per le quali

¹ «There is not just one Yijing, but several. Here is the elusive Zhouyi, the Han Yijing, the Song Yijing, the classic literary Yijing, the popular Chinese divination Yijing [...] and many others. We may not like this version or that one, but they all exist for good reasons and all claim legitimate attention». Esistono inoltre molte interpretazioni cinesi (antiche, medievali, moderne e contemporanee) e molte traduzioni in altre lingue.

Yi Jing è: 1. il *Sacred book of the East*, cioè un libro che parla di Dio – Imperatore del Cielo – e insegna come adempiere alle cerimonie religiose; 2. il libro delle Divinazioni; 3. un libro politico che insegna come servire i re (*wang*) o gli imperatori cinesi; 4. un libro militare che insegna l'arte di guerra; 5. un libro morale che insegna i doveri dei membri della famiglia; 6. un libro filosofico di cosmologia; e così via.

In tale prospettiva non si può negare a me il diritto di tentare di intendere i segni cinesi in un modo diverso dalle interpretazioni esistenti, e di proporre quindi una mia interpretazione secondo la quale *Yi Jing* è un trattato pedagogico costruito sul fondamento di una filosofia della cultura. So bene che a questo punto un lettore potrebbe interrompermi, osservando che ho capovolto l'ordine. Prima devo tradurre e poi – sul fondamento della mia traduzione – cercare di interpretare l'originale o, ancor meglio, dovrei lasciare questo compito al lettore, che, dopo aver letto la mia traduzione, darà una propria interpretazione di *Yi Jing*. La mia risposta sarà breve. Sono ben lontano dal voler privare gli altri del diritto di elaborare proprie interpretazioni. Vorrei solamente mettere in crisi l'illusione che la traduzione può e deve precedere l'interpretazione. È l'interpretazione che precede e determina il processo di traduzione, decidendo quale parola – tra due, dieci o cento possibili – deve essere scelta come migliore equivalente del termine da tradurre.

Cominciamo dall'analisi del titolo che è composto da due segni. Il secondo segno *jing* è tradotto dagli italiani come *libro*, dai francesi *livre*, dagli inglesi *book*, dai tedeschi *Buch*, dai greci *βιβλίον*, dai russi *kniga*, dai polacchi *księga*. Ma non sono traduzioni perfette, perché *jing* non è il nome di un libro qualsiasi, ma è il titolo onorifico che l'imperatore cinese assegnava solo ai libri riconosciuti dalle autorità come opere classiche, appartenenti ai tesori della tradizione cinese. Preso atto di tale significato della parola *jing*, taluni editori inglesi hanno preferito tradurre il titolo con *The Classic of Changes*. Anzi, gli studiosi europei hanno onorato questo libro con un titolo ancora più maestoso, accogliendo la traduzione fatta da James Legge in una serie intitolata *The Sacred Books of the East* (Scritture Sante dell'Oriente). Ne consegue che il titolo del libro *Yi Jing* è composto soltanto dall'unico segno *yi*, che può essere tradotto in modi diversi: per esempio una traduzione francese è *Livre des Changements*; un'altra: *Livre des Mutations*; una terza: *Livre des Transformations*. Una traduzione italiana è *Libro dei Mutamenti*; un'altra: *Libro della Versatilità*; ma sono possibili anche altre traduzioni, come: *Cambiamenti*, *Alterazioni*, *Variazioni*, *Trasformazioni*, *Metamorfosi*, *Trasfigurazioni*, *Rivoluzioni*, *Vicissitudini*, ecc.

Nel mio libro su Bruno, pubblicato quarantasei anni fa, la parola *vicissitudo* è presente in ventidue pagine, ed è da me riconosciuta come una delle 'categorie centrali' della sua filosofia, perché la «*vicissitudinis rerum lex*» è certamente una legge fondamentale nella visione bruniana dell'universo.

Nella tavola pubblicata a p. 153 ho indicato i sinonimi bruniani (latini e italiani) di 'vicissitudine': *successio*, *mutatio*, *commutatio*, *permutatio*, 'trasmutazione', *alteratio*, 'cambiamento', 'cangiamento', 'rinovazione', *circulatio*, *rotatio*, 'rivoluzione', e altri termini ancora. In questo periodo ho letto un poema dal titolo *Vicissitudo rerum* – scritto da un coetaneo di Bruno e pubblicato nell'anno della sua morte – e ho registrato i sinonimi per confrontarli con il lessico bruniano. È un poema composto dall'introduzione e da 157 eptastichi (nell'insieme, 1153 versi). L'autore, John Norden (1548-1625), noto anzitutto come cartografo, ha interpretato il titolo latino del suo poema *Vicissitudo rerum* come *Change of Things* e nei suoi eptastichi troviamo quattro sinonimi: *alterations*, *revolutions*, *mutations*, *innovations*.¹

Esistono dunque molte possibilità di tradurre il cinese *yi*. Tutte le traduzioni sono buone: ogni scelta può essere giustificata e difesa; però, quando abbiamo a che fare con i libri cinesi, sarebbe meglio non scegliere una sola parola, ma tenere a portata di mano un intero ventaglio di significati, in tutte le loro sfumature semantiche. Ci sono inoltre i problemi reattivi alla scelta dell'interpretazione grammaticale. Nella lingua cinese, che è più vicina delle lingue europee alla realtà 'precategoriale' e 'prelinguistica', non esiste la divisione delle parti del discorso in verbi e sostantivi, in singolare e in plurale. *Yi* può dunque essere interpretato e tradotto in molti modi, come: un oggetto (o un uomo) trasformato o da trasformare; molti oggetti (o uomini) trasformati o da trasformare; un soggetto che trasforma; molti soggetti che trasformano; attività trasformatrice; attività autotrasformatrice (autocreazione); un processo di trasformazione; trasformazione o trasformazioni come risultato di questi processi.

LA CONCATENAZIONE DI CONCETTI CINESI

Dopo aver deciso che gli oggetti da porre a confronto non sono le dottrine, ma i *key concepts* cioè le 'categorie centrali' o gli strumenti concettuali cinesi e bruniani, ho dovuto risolvere il problema di una scelta, poiché i titoli dei 64 esagrammi di *Yi Jing*, che sono senza dubbio un registro di altrettante categorie riconosciute dagli autori cinesi come centrali, possono essere oggetto di esame in un libro di 640 pagine, ma sono troppi per un saggio destinato a una rivista. Perciò mi è stato subito chiaro di dover assumere come punto di partenza la categoria del titolo, cioè 'trasformazione' (*yi*), e di dover finire con la categoria che dovrebbe mostrare il punto di arrivo del processo di questa trasformazione.

¹ Per farmi un'idea di quali letture poteva nascere questo poema filosofico ho fatto un indice dei nomi citati negli eptastichi. Gli autori sono undici (nell'ordine alfabetico): Anassimandro (145), Aristotele (142), Archimede (144), Archita (144), Avicenna (143), Empedocle (84), Eraclito (84), Galeno (143), Omero (84), Paracelso (143) e Seneca (34).

Tra queste due ‘torri’ occorre tracciare una ‘via’ e indicare gli ‘anelli concettuali’ tra l’una e l’altra torre o, per dirla con Bruno, occorre trovare una «concatenazione»¹ di strumenti concettuali, cinesi e bruniani. In tale catena dovevano trovarsi i seguenti anelli:

1. il processo di trasformazione (*yi, bian hua*);
2. la condizione preliminare della trasformazione, cioè l’incontro (*xiang yu*);
3. l’oggetto da trasformare in soggetto;
4. il soggetto (*daren*) che ha una potenza trasformatrice (*qian*);
5. la potenza passiva (*kun*) dell’oggetto che condiziona la sua trasformazione in soggetto;
6. la sostanza (*yi*) trasformabile in sostanza dell’oggetto da trasformare (in soggetto);
7. il risultato incantevole (*yi*) della trasformazione.

È da tener presente che *yi* in 1, 6 e 7 corrisponde a tre segni diversi: in 1. significa ‘trasformazione’, in 6. ‘nutrimento’ e in 7. ‘individualità creatrice’.

Xiang yu (*gou*, hex 44) incontro come condizione preliminare della trasformazione. L’esagramma 44 ha come titolo *gou* che significa incontro, ma conosco altre trenta parole cinesi di significato simile, tra le quali *xiang-yu*, che si trova pure nello stesso esagramma ed è più idonea a esprimere il contenuto filosofico del concetto di incontro. Ho un motivo personale per sostenerlo: quando nel 1988 in una rivista cinese ho trovato una breve sintesi del mio sistema filosofico, chiamato allora ‘incontrologia’, ho notato che la signora Feng Jiafang, l’autrice di questo saggio, ha tradotto ‘filosofia dell’incontro’ con quattro segni *xiang yu zhe xue*.² Nel lessico di Bruno allo stesso concetto corrispondono due parole italiane: «incontro» e «rancontri». ³ Nell’*Yi Jing* troviamo la frase *tian di xiang-yu* (cielo e terra si incontrano, hex 44) e molti brani in cui si parla dell’incontro tra gli uomini. In diversi esagrammi ricorre una frase di particolare importanza, la quale ricorda che «giova incontrare un uomo colto» (*li jian daren*); dal contesto risulta che dall’incontro ci si può attendere un ‘mutamento’ favorevole.

Meng (hex 4) ‘oggetto’ da trasformare. Il segno *meng* – titolo dell’esagramma 4 – ha molti significati e può essere tradotto con straccione, cafone, analfabeta, stupido, ingenuo, ignorante e giovane immaturo. Dal contesto dell’*Yi Jing* si evince che si tratta di immaturità giovanile dell’allievo che deve incontrare un maestro che lo aiuterà a trasformarsi in uomo dotato di cultura. Nel lessico di Bruno alla parola cinese *meng* corrisponde l’espressione ‘il giovane poco esperto’, cioè non stupido al quale manca l’intelletto, ma dotato di un intelletto non sviluppato «intento alla caccia» della sapienza.⁴

Daren, *yunzi*, *shengren*, *xian* sono i soggetti che hanno la potenza trasformatrice. Gli uomini sono divisi in *Yi Jing* in tre categorie principali: *fei ren*

¹ Cfr. *Furori*, BDI 1092.

² «Shijie Zongjiao Ziliao», 1988, 2, p. 8.

³ *Cena*, BDI 47 e 15, 49, 86.

⁴ *Furori*, BDI 1006.

sono gli uomini cattivi; *xiaoren* gli uomini ignoranti; *daren* sono gli uomini letteralmente ‘grandi’, non dal punto di vista delle dimensioni corporee, bensì ‘superiori’ perché colti. È chiaro che non ogni incontro sarà benefico. Negli esagrammi che promettono i risultati benefici dell’incontro, gli uomini che ‘giova incontrare’ portano quattro nomi diversi: *daren*, *junzi*, *shengren* e *xian*. Ogni nome ha una sua storia, perché negli ambienti confucianisti e taoisti dei secoli successivi – nelle varie scuole filosofiche e in vari contesti – ha acquisito significati molto diversi che non si devono imporre a un libro scritto in epoca pretaoista e preconfuciana. Dopo aver esaminato le polemiche tra le diverse interpretazioni sono giunto alla seguente conclusione: la parola *daren* deve essere interpretata in modo generale come l’uomo colto, dal quale si può imparare ciò che ci gioverà e che pertanto dovrebbe essere assunto come nostro maestro; le altre tre parole possono essere trattate come sinonimi oppure come nomi di tre diverse categorie dei maestri. *Junzi* è un nome composto da due segni, dei quali il primo *jun* significa ‘nobile’ e *zi* significa (in questo contesto) ‘figlio’.

Yi Jing non è un libro ‘democratico’ e non mette in discussione il sistema di ineguaglianza sociale; tuttavia, non si può neppure attribuire a tale libro la funzione politica di rafforzare l’obbedienza assoluta al re e il rispetto nei confronti degli aristocratici. Nell’epoca in cui il libro fu composto l’istruzione era un lusso accessibile solo ai nobili e ai ricchi, ed è perciò naturale che un libro scritto da un re o da un principe fosse indirizzato ai giovani nobili (*yunzi*) per persuaderli a studiare e a scegliere i propri maestri tra gli uomini di cultura, rintracciabili soprattutto o soltanto tra i nobili, ai quali era data la possibilità di conoscere le buone usanze, i modi di comportamento, le poesie e le opere storiche. Del resto, tanto in Cina quanto nei paesi europei il concetto di ‘nobile’ ha avuto non solo un significato sociale, ma anche un significato etico, nel senso di uomo valoroso, *sans peur et sans reproche*. Anche *shengren* è composto da due segni, dei quali il secondo significa ‘uomo’, mentre il primo *xian* è il nome dato dai taoisti ai savi immortali.

Qian e *kun* corrispondono in *Yi Jing* alla potenza attiva e alla potenza passiva negli scritti di Bruno. Il concetto di un ‘uomo vero’ esiste in molte filosofie che adottano diversi criteri per stabilire quali uomini meritino di essere definiti ‘veri’. Per la filosofia della cultura hanno importanza filosofica solo quelle idee che sono legate al concetto di ‘creazione’. La parola *cultura* – come *natura* nella filosofia di Bruno – può essere intesa come ‘cultura culturata’, cioè come una somma di oggetti (il mondo delle meravigliose opere umane), oppure come ‘cultura culturante’, cioè come la somma di soggetti che hanno la capacità di creare tali opere e che perciò – in quanto creatori – hanno diritto di dichiarare: «la cultura siamo noi». ¹

¹ Cfr. M. ROSSI, *Cultura e rivoluzione*, Roma, 1974; A. NOWICKI, «La cultura siamo noi», ossia, sulla presenza dell’uomo negli oggetti, in *Storia e sapere dell’uomo*, Milano, 1990, pp. 95-109.

Non esiste la *creatio ex nihilo*. Una creazione culturale è sempre una trasformazione. Ciò che si chiama 'oggetto creato' è sempre un oggetto trasformato. Per spiegare il processo grazie al quale nasce un nuovo oggetto, non basta ammettere l'esistenza della potenza attiva: questa, per produrre un qualcosa, deve incontrarsi con la potenza passiva di un oggetto capace di essere creato, cioè trasformato.

Il concetto di potenza passiva è presente in molti sistemi filosofici, ma negli scritti di Bruno si trova qualcosa di più di affermazioni tradizionali. Bruno sottolinea che la potenza passiva è diversificata e il vero segreto dell'efficacia di qualsiasi azione dipende dall'adeguamento delle due potenze, per esempio la potenza attiva e quella passiva del vincolante. «Nulla è suscettibile di vincolo se non è predisposto nel modo più conveniente» (*De vinculis*, cap. 1). La scoperta di questa condizione eleva ogni materia alla dignità di concreatrice di se stessa. In altre parole: ogni trasformazione operata dall'esterno da un creatore è – in una certa misura – un'azione autocreativa e autotrasformatrice da parte dell'oggetto che si trasforma.

Tale incontro tra le due potenze, destinate a incontrarsi per essere predisposte a una reciproca con-disposizione, è la condizione preliminare di ogni azione efficace ed è indispensabile in tutti i processi di trasformazioni. Nel *De la causa* Teofilo spiega:

La potenza passiva [...] fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno, onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra, voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra.¹

Lo stesso vale per la pedagogia. L'allievo non è un soggetto passivo, del quale il maestro può fare ciò che vuole. Il cattivo maestro non riesce a uniformare tutti gli allievi, ma neanche il buon maestro, pur con una straordinaria potenza attiva, può trasformare l'ignorante in uomo colto senza una 'potenza passiva' capace di accogliere il suo insegnamento. In questo contesto vale la pena di ricordare uno dei più profondi pensieri di Bruno nel *Sigillus sigillorum*: «Cunctis [...] exquisitas alas tribuit natura, perpauci vero admodum sunt, qui eas norint explicare».²

L'allievo non è un oggetto da creare, ma un soggetto che deve creare se stesso: il maestro deve solo aiutarlo a «spiegare le ali»; non può e non deve sostituire la sua autocreazione. Nel pensiero cinese l'importanza e l'insepa-

¹ *Causa*, BDI 280.

² «Cunctis, pro sufficientia, exquisitas alas tribuit natura, perpauci vero admodum sunt, qui eas norint explicare ad eum aërem dividendum atque pulsandum, qui non minus pulsandus ad volatum conducit atque praestat, quam dividendus obesse videtur; postquam enim ipsum laborans dividendo commoveris, ipse non ingratus te fulciendo promovebit» (*Sig. sigillorum*, BOL II, II 163). Cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., p. 653.

rabilità di questi due concetti è testimoniata non solo dalla loro presenza nel *Yi Jing*, ma soprattutto dalla loro collocazione. Al concetto della potenza attiva *qian* è dedicato il primo esagramma, e al concetto della potenza passiva *kun* il secondo. I traduttori europei hanno fatto diversi tentativi per trovare equivalenti: *cielo e terra*; *The Originator and the Bearer*; *das Schöpferische und das Empfangende*. Forse la migliore traduzione è quella francese: *élan créatif et élan réceptif*.

Yi (nutrimento) – hex 27 in *Yi Jing* – corrisponde in Bruno alla «pastura intellettuale» trasformabile nella sostanza della nostra personalità.

Per i liberi pensatori italiani del Risorgimento – e, per lo più, fino ai nostri giorni – non esistono differenze tra Bruno e Vanini. Entrambi nati nel Cinquecento; entrambi del Sud Italia; tutti e due entrati in ordini monastici ed entrambi aspri critici della Chiesa; martiri del libero pensiero: imprigionati, processati, condannati, arsi sul rogo. Tuttavia, già quarantasette anni or sono, dalla lettura dei loro scritti ho scoperto che le somiglianze sono poche e superficiali, mentre le differenze sono enormi. Basta confrontare il rispetto che Bruno nutre verso Copernico, il lullismo e l'ermetismo con il rispettivo atteggiamento di Vanini: ciò che affascina Bruno, viene ignorato o disprezzato da Vanini.

Entrambi sono italiani, ma le loro lingue sono diverse. La lingua di Bruno è plebea, quella usata da Vanini rinvia ad ambienti aristocratici. Una parte considerevole delle opere di Bruno è scritta in italiano, mentre Vanini ha pubblicato solo opere in latino (anche se solo due, per la morte in giovane età). Le poesie di Vanini sono pochissime e senza valore; Bruno, invece – per le sue numerose poesie italiane e, più ancora, per le migliaia di esametri dei suoi poemi francofortesi – può ritenersi uno dei più grandi geni della 'poesia filosofica'. D'altra parte, in Bruno, creatore di una propria 'filosofia della lingua',¹ manca completamente qualsiasi interesse per la diversità delle lingue, mentre negli scritti di Vanini si trovano citazioni in quindici lingue, persino in lingua polacca.²

Si può aggiungere che le opere di Vanini costituiscono una vera enciclopedia di storia dell'ateismo antico e moderno.³ Le parole *atheus*, *athei*, *atheismus*, *atheotes* appaiono 67 volte nei due libri di Vanini, mentre negli scritti di Bruno non si rileva un interesse particolare nei confronti di tale problema:

¹ Nel mio volume *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* ho dedicato la prima parte alla filosofia bruniana della lingua (pp 29-60). Cfr. la recensione scritta da B. LAURETANO, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1964, fasc. 3, pp. 439-441.

² A. NOWICKI, *Gli incontri del Vanini con le "voces peregrinae" e il suo concetto del subcosciente*, «Presenza Taurisanesa», XI, 1985, pp. 11-12; IDEM, *Vanini e le "voces peregrinae"*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», x, 1986-1989 (ma 1990), pp. 79-84.

³ A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa, 1970, pp. 169-183; trad. it. in G. PAPULI (a cura di), *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, 1975, pp. 265-274.

il termine «ateismo» appare nelle sue opere italiane una sola volta.¹ Tra le differenze più rilevanti mi sembra vi sia l'uso della parola *spiritus*: in Bruno il termine è usato quasi sempre al singolare, mentre negli scritti di Vanini il termine al plurale (*spirituum copia*) ricorre ben 240 volte e costituisce una categoria centrale della sua antropologia filosofica.² In Bruno, inoltre, non si riscontra il concetto di 'ricreazione'.³

Ci sono molte altre differenze, ma c'è un terreno su cui il pensiero di Bruno e quello di Vanini si incontrano con il pensiero cinese, ed è il concetto della trasmutazione della sostanza dell'*alimentum* o 'nutrimento' nella sostanza del corpo e nella sostanza dell'intelletto della persona che se ne nutre. Negli *Eroici furori* troviamo il ragionamento di 'Mariconda', nolano, uno dei più colti personaggi dei dialoghi bruniani:

considero che tutto quel che vive, in quel modo che vive, conviene che in qualche maniera si nodrisca, si pasca. Però a la natura intellettuale non quadra altra pastura che intellettuale, come al corpo non altra che corporale: atteso che il nodrimento non si prende per altro fine, eccetto perché vada in sustanza de chi si nodrisce.⁴

Negli scritti di Vanini troviamo un pensiero simile: «Alimentum est substantia transmutabilis in substantiam corporis»; «Est enim cibus substantia corporis futura»; «Cibus in aliti substantiam convertitur»; «Constamus quibus alimur»; «Ex iis namque sumus ex quibus alimur».⁵

Nel libro cinese *Yi Jing* al problema del nutrimento è dedicato l'esagramma 27, nel quale l'allievo deve trasformarsi in una tigre che non mangia ciò che si trova sul terreno, ma si reca su un'alta montagna per trovare il migliore nutrimento, cioè le parole di un uomo sapiente, scelto come proprio maestro. In cinese (secondo la mia traduzione): *shengren yang xian*: l'uomo savio trae nutrimento dai sapienti; *yi junzi yi shen yan yu*: l'uomo nobile si nutre con le parole di sapienti; *hu shi dan dan*: devi trasformarti in tigre che cerca voracemente nutrimenti sempre migliori; *yuou yi li ji da you qing ye*: la conquista di nutrimenti sempre migliori è la più grande felicità.

Yu (hex 16) *entuzjazm*: eroico furore. Non manca nel libro cinese il concetto bruniano dell'entusiasmo, cioè di eroico furore, con il quale l'allievo – trasformato in una tigre – divora l'insegnamento del maestro. A questo concetto è dedicato l'esagramma 16, che ha come titolo proprio *yu*, inter-

¹ Nell'*Epistola explicatoria* dello *Spaccio*, BDI 570. Anche il termine «irreligione» appare una sola volta, sempre nello *Spaccio* e nella 'traduzione' del lamento ermetico dell'*Asclepius* (ivi, p. 786).

² A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, cit., pp. 196-199; trad. it., pp. 281-282.

³ A. NOWICKI, *Vanini e il concetto di ricreazione*, in F. P. RAIMONDI (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di studi: Taurisano 28-30 ottobre 1999, Galatina, 2000, pp. 19-37.

⁴ BDI 1119.

⁵ G. C. VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Lugduni, 1615, p. 187; *De admirandis reginae deaeque mortalium arcanis*, Lutetiae, 1616, pp. 90, 157, 166, 206. Cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, cit., p. 193.

pretato dai traduttori come 'entusiasmo'. Nella traduzione tedesca di *Yi Jing* la parola *Begeisterung* contiene in sé *Geister*, cioè 'Spiriti' (demoni) che incitano agli eroici sforzi per conquistare il sapere.

Risultato della trasformazione: *yi* (hex 38): individualità eccezionale.

DIVERSITÀ DEI RISULTATI DELLE TRASFORMAZIONI STRAORDINARIE

Mettendo da parte le trasformazioni cosmologiche e politiche, esaminiamo solo quelle che ricordano le metamorfosi ovidiane.

Nella filosofia cinese trasformazioni straordinarie di pietre e piante in uomini, o di uomini in piante hanno un carattere positivo. Il risultato della trasformazione non consiste nella distruzione della natura precedente, ma esprime la natura duplice dei soggetti trasformati. Jia Baoyu, dopo la trasformazione da pietra in ragazzo, diviene un soggetto litanthropico con due nature inseparabili; Lin Daiyu, dopo la trasformazione da pianta in ragazza, diviene un soggetto fitantropico con due anime nel corpo umano, e la sua anima di fiore ama le 'anime dei fiori' (*hua shen*) come sue sorelle. Qingwen, trasformata dopo la morte in un arbusto di *hibiscus*, conserva l'anima della ragazza e diventa un'immortale dea dei giardini, alla quale è affidata la tutela dei fiori.

Le riflessioni di Bruno circa trasformazioni non comuni si trovano nel *Cantus Circaeus* (1582), nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), nella *Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico* (1585) e in *De gl'heroici furori* (1585). La presenza di tali riflessioni in tante opere diverse è la testimonianza della loro importanza. Tutte insieme formano una sorta di 'filosofia delle trasformazioni', che è da considerare come parte essenziale del sistema filosofico bruniano.

Nella lingua cinese esiste il concetto *bin*, che significa perfetta conformità dell'aspetto esteriore con i valori interiori. Mi sono imbattuto in questo concetto per puro caso il 6 dicembre del 2007, in quanto esso è parte del nome di un poeta cinese, Huang Guobin (nato nel 1946), che merita la nostra attenzione per essere legato alla cultura italiana in un modo incomparabilmente più forte di qualsiasi altro cinese: Huang Guobin – che ha studiato lingua italiana a Firenze – ha tradotto la *Divina Commedia* di Dante in terzine cinesi.

Non saprei dire se nelle lingue europee esista la possibilità di esprimere il concetto di accordo tra essenza interna e forma esterna, ma è certo che esso costituisce il fondamento filosofico del *Cantus Circaeus*. Nell'opinione comune Circe è una maga malefica perché trasforma gli uomini in bestie. Bruno mette in crisi tale accusa, e ricordo bene come mi stupì inizialmente la sua difesa della maga.¹ Tuttavia, ben presto mi persuasi che la crudeltà di

¹ Cfr. A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., pp. 52-53 (dove indico il *De incantationibus* di Pomponazzi come una probabile fonte dell'interpretazione bruniana di Circe) e pp. 64, 135-136.

Circe aveva un fondamento: era bene togliere alle bestie le maschere umane per mostrare al mondo il loro vero volto. Oggi il mio giudizio sull'interpretazione bruniana è più sfumato e presenta talune riserve critiche. Perciò vale la pena riesaminare il problema del *Cantus Circaeus*.

Partiamo dalle parole di Circe:

Ecce sub humano cortice ferinos animos. Convenit ne hominis corpus ut caecum atque fallax habitaculum bestialem animam incolere? [...] Adiuro vos [...] in suas ipsa faciatis extrinsecas atque veraces prodire figuras.

Chiedo alla *maga magni Solis filia* il permesso di fare due osservazioni critiche:

1. Non ritengo si possa accettare la contrapposizione assiologica delle anime umane rispetto alle 'anime bestiali'. L'aggettivo 'bestiale' non mi sembra un termine filosofico razionalmente giustificato, ma un insulto rozzo e un manifestazione dell'arroganza umana. Dal punto di vista estetico, il corpo umano non supera in bellezza i corpi degli animali e, dal punto di vista etico, la stragrande maggioranza degli uomini non ha un comportamento 'morale' superiore a quello degli animali. La superiorità degli uomini può essere dimostrata solo nell'ambito delle arti, delle scienze e della tecnica.

2. Il ragionamento è fondato sulla falsa premessa secondo cui un soggetto può avere solo 'una natura vera'; perciò la trasformazione si riduce solo al problema dell'accordo o disaccordo tra la natura interiore e l'aspetto esteriore. In tale prospettiva viene meno il problema di maggiore importanza, quello cioè delle varie relazioni tra le due o più nature coesistenti nello stesso soggetto. Esaminiamo alcuni esempi. I compagni di Ulisse – cioè le bestie in corpi umani, trasformati da Circe – ritornano nei corpi che dovrebbero avere in accordo con la loro essenza. Ma Giove, trasformato in aquila, rimane dio (e l'uomo, re di Creta).¹ Onorio, trasformato in asino, rimane filosofo, almeno potenzialmente, perché «un uomo che asinisca» non perde la possibilità di tornare a servirsi della ragione, cioè di ri-divenire un uomo (asino «che inumanisca»²).

Di notevole importanza è il ragionamento che nello *Spaccio* è iniziato da Momo intorno alla figura del Centauro «in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione [...] Qua due cose vegnono in unione a far una terza entità». Sorge dunque la domanda «se cotal terza entità produce cosa migliore che l'una o l'altra» o peggiore. L'indagine comincia prendendo in esame il rapporto tra le sostanze dell'uomo e quella della bestia (cavallo), ma si sottintende «una ipostatica unione» tra l'uomo e la divinità; perciò Giove vieta la prosecuzione del discorso, di-

¹ *Cantus*, quaestio xxviii: «de aquilis quae sub homine latebant loquimur, non de hominibus atque diis qui solent sub aquilis & animantibus aliis latere» (BOL II, I 207-208).

² *Asino cill.*, BDI 922.

chiarando che si tratta di un mistero che Momo non può capire; deve solo credere, non ragionare.¹

Giungiamo a pensieri più profondi esaminando i concetti di 'incerviamen- to' e 'indiamento' relativi ad Atteone. Per intendere le sue trasformazioni straordinarie bisogna anzitutto liberarsi dalla falsa interpretazione di 'incerviamen- to' come punizione. Se nel bosco di Ida tre dee – come Afrodite, Atena ed Era – si sono mostrate di propria iniziativa nude a Paride, è assurdo credere che Diana si sia sentita offesa per il fatto che Atteone abbia ammirato la sua nudità. Chi ha visto un cervo, non può negare la sua bellezza. Cosa sanno i cinesi circa Atteone? Lo conoscono anzitutto dalle riproduzioni di molte tele della pittura europea che rappresentano la dea nuda e il giovane eroe/cacciatore trasformato in cervo. Ci sono anche informazioni nelle enciclopedie e nei lessici. Per esempio, nello *Zongjiao Cidian* (*Dizionario delle religioni*, Shanghai, 1983), tra 6710 voci si trova anche la voce *Aketimao*: questi fu un *yingxiong* della *Xila*. Il segno *ying* significa fiore, il segno *xiong* gallo, ma dal loro incontro deriva la parola *yingxiong* cioè eroe mitico. *Xila* è il nome cinese della Grecia antica. *Aketimao* si reca alla caccia con i suoi cinquanta *liegou* (cani) e vede nel bosco una *Nūshen* (dea) nuda che prende il *xizao* (bagno). La dea Artemide lo trasforma (*bian cheng*) in *lu* (cervo). La voce composta da 108 segni cinesi si trova a p. 600. Ci sono nello *Zongjiao Cidian* le voci *bian ben* (*transubstantiatio*, p. 700) e *zhuxianshengrongjie* (*transfiguratio*). Anche nella mitologia cinese troviamo diversi racconti su eroi che, segretamente, hanno osservato dee nude. Nessuno di loro è tuttavia punito, né trasformato in animale. Spesso la dea cinese, ammirata nella sua nudità mentre si immerge nell'acqua, diviene sposa dell'eroe che ha la fortuna di ammirarla. Nel mito cinese più vicino a quello di Atteone, l'eroe Tian Zhang è assunto in cielo, dove per quindici anni apprende tutte le scienze.²

Offrire ad Atteone il corpo di un bel cervo non è una punizione, ma un dono divino. I credenti, che venerano Gesù come agnello di Pasqua o lo Spirito Santo come una colomba, dovrebbero essere d'accordo con chi scrive che la trasformazione di Atteone in cervo non rappresenta una vendetta né un'offesa. Certamente Diana, come dea dei boschi, amava i cervi. Atteone, trasformato in cervo, rimane Atteone e deve sentire dolore, quando il suo corpo è sbranato dai cani, ma poi è certamente divorato dagli uomini, suoi compagni. Il significato di questa 'cena' deve essere chiarito da ciò che Bruno afferma nel *Sigillus sigillorum* circa Cerere e Bacco. Nei misteri paga-

¹ *Spaccio*, BDI 823-824. È una deplorabile interruzione delle meditazioni che devono essere continuate da noi, lettori di Bruno, per l'importanza filosofica del problema delle 'due (o più) nature' della persona nell'antropologia filosofica e nella filosofia della cultura. Ci sono numerosi esempi di forme di coesistenza nella stessa persona dell'anima del poeta e dell'anima del filosofo o dell'anima europea e dell'anima cinese, e altri casi possibili.

² Cfr. M. J. KÜNSTLER [1934-2008], *Mitologia chińska*, Warszawa, 2001, pp. 247-251.

ni i credenti mangiano il corpo di Cerere e bevono il sangue di Bacco, e in questo modo lo spirito divino di tali divinità passa nei loro corpi. Quando i compagni di Atteone si preparano a mangiare il suo corpo di cervo, egli non protesta e se potesse parlare, proferirebbe probabilmente le parole – ben note a tutti i lettori di Bruno: «prendete e mangiate, *hoc est corpus meum*». ¹

L'*incerviamento* di Atteone è interpretato da Bruno come il suo *indiamento*. Di particolare importanza, per intendere tale trasformazione, è la giusta osservazione di Eugenio Canone secondo cui per l'uomo divenire dio significa «trasformare la propria individualità e non annullarla»; ² Atteone non è «deprivato [...] «dell'eccellenza della propria umanità»», ³ la quale contiene in sé, per Bruno, una infinita diversificazione degli uomini e delle loro opere.

Facciamo ora un salto, e dalle interpretazioni delle metamorfosi ovidiane e bruniane passiamo alle trasformazioni straordinarie degli stessi Ovidio e Bruno, che non appartengono al mondo delle favole ma alla realtà della cultura. Quando Ovidio comincia la sua autobiografia con le parole indirizzate a ognuno di noi, lettori delle sue poesie, dice: «Ille ego qui fuerim, tenerorum lusor amorum, *quem legis, ut noris, accipe, posteritas*». Il significato filosofico di questo distico è secondo me il seguente: venti secoli fa ho scritto queste poesie, che sono il mio vero corpo, il mio vero sangue, il mio vero spirito. Mi sono trasformato in queste poesie, che diventano la vostra 'pastura intellettuale'. Alimentatevi, essa è trasformabile nella sostanza culturale della vostra personalità. Anche Bruno quattrocento anni fa si è trasformato nelle sue opere, vive in esse e può dire: *hoc est corpus meum et spiritus meus*.

Tra tutte le trasformazioni le più importanti sono quelle culturali, nelle tre forme in cui esse si manifestano: quando l'uomo accede ai capolavori del passato e il loro contenuto si trasforma in sostanza del suo intelletto; quando crea un capolavoro e, inserendo in esso particelle della sua personalità creatrice, si trasforma in un'opera non comune, in un oggetto ergantropico e grazie alla scoperta di tecniche tipografiche e xeroriproduttive si moltiplica in innumerevoli oggetti in cui troviamo la sua presenza reale (nel doppio senso della parola italiana 'reale'); infine, quando l'uomo, 'letto' da altri uomini, si trasforma in particelle attive della loro soggettività e in tal modo 'si eterna', perché la sua vita, meravigliosamente moltiplicata, vive e svolge la sua attività creativa negli uomini che sono la 'cultura culturante', cioè una potenza attiva simile alla *natura naturans* di Giordano Bruno.

¹ Si ricordino le parole di Momo: «Bacco fa ne gli uomini sì bel sangue, e Cerere sì bella carne» (*Spaccio*, BDI 749); cfr. *Sig. sigill.*, BOL II,II 181-182; A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., p. 66. Vedi A. NOWICKI: *Ateistyczny sens teologii eucharystii, in Kongresy eucharystyczne*, Warszawa, 1987, pp. 171-188; ristampato in A. NOWICKI: *Spotkania w rzeczach*, Warszawa, 1991, pp. 305-316. ² E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, cit., p. 117.

³ *Furori*, BDI 987; A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cit., p. 215; E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, cit., p. 120.

ATEISMO E APOLOGETICA
DEL PRIMO SEICENTO.
A PROPOSITO DI LEYS, VANINI E MERSENNE
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

SUMMARY

Starting from a recent essay by Emanuela Scribano, the evolution of early modern apologetics is analyzed, from Du Plessis Mornay, through Leys and Charron, to Mersenne. The author discusses and confutes the hypothesis of Vanini's atheism as an 'artificial' construction of Mersenne's apologetics as well as L. Corvaglia's conjecture that Vanini possibly wrote his *Amphitheatrum* in defence of Pomponazzi, in this view seen as the target of Leys' *De providentia numinis*. Now, Mersenne's *Quaestiones*, unlike the works by Mornay, Charron and Leys, presented a detailed confutation of Vanini's atheistic argumentations maintained in both his works. Furthermore, Leys fought Machiavellian politics, while Vanini's radical rationalism opposed the apologetics of his days.

UN recente, stimolante, saggio di Emanuela Scribano, *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit*,¹ riapre in qualche modo la complessa questione dei rapporti tra ateismo e apologetica tra Cinque e Seicento. L'indagine, assai ricca ed articolata, tocca diverse problematiche che meritano di essere attentamente vagliate. Qui ci soffermeremo solo su alcuni nodi essenziali nel tentativo di esaminare da un lato l'eventuale dipendenza dell'ateismo vaniniano dall'apologetica di fine Cinquecento fino a Léonard Leys e, dall'altro, la sua incidenza su quella mersenniana.

In via preliminare va sgomberato il terreno della ricerca dal credito accordato nella nuova proposta ermeneutica alla tesi corvagiana del plagio e all'assunto, tutt'altro che dimostrato, secondo cui Leys avrebbe scritto il *De providentia numinis* in contrapposizione al *De fato* e al *De immortalitate animae* del Pomponazzi, provocando la reazione di Vanini che, in qualità di tardo epigono del Mantovano, sarebbe sceso in lizza in sua difesa con la stampa dell'*Amphitheatrum*. Non è ovviamente il caso di entrare nel merito della *vexata quaestio* del plagio, che oggi possiamo considerare storiograficamente superata,² né di rimettere in discussione la miope metodologia cor-

¹ E. SCRIBANO, *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXII, 2007, n.s., pp. 677-697.

² É. NAMER, *Vanini sarebbe un plagiatore?*, «Rinascenza Salentina», I, 1933, pp. 169-174; A. NOWICKI, *Centralne Kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa, 1970; tr. it. in G. PAPULI, *Le inter-*

vagliana, incapace di tener conto di una pratica ampiamente diffusa in età rinascimentale e in parte dettata, nello specifico caso di Vanini, da istanze di tipo cautelativo.

Sulla scorta delle tesi corvagliane Scribano non ha difficoltà ad ammettere che l'opera di Vanini è «infarcita di argomentazioni desunte dal Lessius». Ma è forse utile rammentare che i riscontri testuali, sicuramente inconfutabili, tra i due autori sono solo due e si riferiscono alla prova della mortalità dell'anima, fondata sull'affinità tra la vita umana e quella animale, e al dilagante imperversare dell'ateismo, tanto nelle religioni non cristiane, dalla giudaica alla pagana e alla mussulmana, quanto nel seno stesso del cattolicesimo. D'altro canto lo stesso Corvaglia, negli inediti pubblicati postumi, si vide costretto a ridimensionare l'accusa di plagio e finì col riconoscere che «a rigore» il *De providentia numinis* non può considerarsi «una fonte, se non in apparenza, perché il Vanini nel fare un ricalco dell'opera lessiana, mira non a riprodurla, ma a combatterla». ¹ Tuttavia egli restò saldamente abbarbicato all'assunto bussoniano di un Vanini divulgatore del Peretto, inseritosi con scarsa originalità nella polemica intrapresa da Leys contro i libertini che masticavano temi pomponazziani. ² Il gesuita – a suo dire – «ha architettato a specchio del *De fato* e del *De incantationibus* del Pomponazzi» e Vanini nell'*Amphitheatrum* ha lavorato «sulla falsariga del Leys» con il deliberato proposito di rimettere in circolazione il Peretto. «È come se il Pomponazzi avesse fatta una replica postuma alle critiche del suo contraddittore gesuita, riproducendo la sua dottrina nella forma originale, con in più l'apporto delle opere di due suoi discepoli: lo Scaligero e il Cardano». ³ Lasciamo da parte Scaligero e Cardano ⁴ e la loro discutibile dipendenza dal Mantovano e cerchiamo di stabilire se la tesi, apparentemente semplice, regge ad un esame critico. Muoviamo dal primo assunto che dà per evidente un qualche

pretazioni di G. C. Vanini, Galatina. 1975, pp. 153-316; A. CORSANO, *Introduzione*, in *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, tr. it. di F. P. Raimondi e L. Crudo, Galatina, 1981, pp. 9-19; G. PAPULI, *Introduzione* a G. C. VANINI, *Opere*, a cura di G. Papuli e F. P. Raimondi, Galatina, 1990, pp. 39-59; F. P. RAIMONDI, *Vanini dal plagio alle fonti: Agrippa, Fernel, Fracastoro, Nifo, Lemnio, Leys*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. II: *L'età moderna*, Galatina, 2008, pp. 365-404.

¹ L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, vol. III-3: *Da Agrippa di Nettesheim a Pierre Charron*, a cura di M. Corvaglia Aprile e G. Pisanò, Galatina, 1991, p. 571.

² H. BUSSON, *Introduction*, in P. POMPONAZZI, *Les causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*, Paris, 1930, pp. 79-83; L. CORVAGLIA, *Vanini e Leys. Connessioni ignorate nella lotta contro i libertini in Francia*, «La Critica», XXXIII, 1935, pp. 147-50.

³ L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini cit.*, vol. IV: *Dal Pomponazzi al Vanini lo sviluppo unitario del pensiero filosofico padovano*, Galatina, 1994, p. 4.

⁴ Sui rapporti del Vanini con Cardano e Scaligero ci sia consentito di rinviare ai nostri contributi F. P. RAIMONDI, *Vanini dal plagio alle fonti: Giulio Cesare Scaligero (1484-1558)*, «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, pp. 357-376; IDEM, *Cardano e Vanini tra sapere pre-scientifico e scienza moderna: significato e limiti della presenza cardaniana nei testi vaniniani*, «Physis», XLI, 2004, pp. 1-29.

rapporto tra Pomponazzi e Leys e diciamo subito che la documentazione, offerta in proposito da Corvaglia, è insufficiente. Né poteva essere diversamente. Essa si riduce in sostanza ad ammettere che nel primo capitolo del *De providentia numinis*, per un'estensione di circa tre pagine, si fa menzione di alcune dottrine ateistiche, risalenti a Diagora, a Protagora, a Cicerone e ad Aristotele, enunciate in non più di una decina di pagine sparse nei capitoli I-IV del secondo libro del *De fato*.

In realtà il Peretto non è un referente né esplicito né implicito della polemica lessiana. Gli accenni alle dottrine di Diagora e di Protagora, che incontriamo nel capitolo lessiano, non hanno alcun rapporto con il *De fato*, poiché il gesuita belga indica esplicitamente come proprie fonti Diogene Laerzio e il *Lexicon* di Suida, da cui trae notizie anche su Bione Boristenite, Teodoro e Luciano, che invece non risultano menzionati nel testo pomponazziano. Lo stesso vale per le citazioni di Democrito, di Eraclito, di Epicuro e di Lucrezio, per i quali egli assume come fonte Lattanzio.¹

D'altro canto, Leys dichiara con molta chiarezza l'intento del suo libro nella *nuncupatoria* al Vescovo di Gand, Enrico Francesco van der Burch, e nella *Praefatio*. Egli è allarmato dalla grande diffusione della setta degli atei, cioè dei negatori della divina provvidenza e della immortalità dell'anima, i quali non solo hanno guadagnato la Cina, l'India, il Giappone, il paese dei Tartari e la religione musulmana, ma si sono pericolosamente insinuati nello stesso corpo del cattolicesimo sotto l'influenza perniciosa del pensiero machiavelliano. E poiché il mondo rischia di cadere nel baratro dell'ateismo, dopo essere stato liberato dall'idolatria con l'avvento di Cristo, Leys sente di dover intraprendere il difficile compito di debellarne le *rationes* e gli *argumenta*. Va detto che Machiavelli è l'unico filosofo moderno che è oggetto di una sua esplicita menzione. Ciò dipende dal fatto che la sua polemica investe direttamente quei libertini che erano denominati *Politici* o pseudo-cattolici per aver ridotto la religione ad istituzione umana. Di essi il Segretario fiorentino è ritenuto l'ispiratore e il primo responsabile.²

Si tratta in realtà per Leys di salvare l'ordinamento politico e quello religioso che, secondo il modello tomistico, sono l'uno speculare dell'altro. Sicché se è un delitto di lesa maestà il disconoscimento delle funzioni regali del potere sovrano, è un reato di lesa maestà divina la negazione di una provvidenza che regge l'ordine dell'universo. In breve, l'anti-provvidenzialismo di stampo machiavelliano-libertino minaccia l'ordine etico-politico-sociale nella sua stessa ragion d'essere, poiché se tutto avviene in modo fortuito e casuale, cade il timore di un castigo che potrebbe colpirci nella vita futura

¹ L. LESSII *De providentia numinis et de animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos*, Antverpiae, ex officina plantiniana, apud Viduam et Filios Ioannis Moreti, 1613, pp. 2-3 (d'ora in poi DPN).

² Ivi, pp. 4-6 n.n.

e ciascuno si sente libero di agire secondo il proprio capriccio. Con ciò perdono ogni funzione le leggi umane e divine, poiché cade il principio stesso della giustizia che distribuisce, secondo i meriti e i demeriti, i premi e i castighi.¹

Dunque, la preoccupazione principe del Belga è di ordine politico ed è paradossalmente in linea di continuità proprio con quell'odioso principio machiavellico che si vuole divellere dal mondo moderno. Nulla che abbia a che fare con le dottrine pomponazziane o con la tradizione eterodossa dell'aristotelismo padovano, che Leys – come giustamente rileva Charbonnel² – sembra ignorare del tutto. Né si fa alcuna menzione a temi pomponazziani nell'unico accenno ai libertini che, semmai, sembrerebbero tacciati di epicureismo e rimproverati per il loro atteggiamento nicodemistico.³ La loro incredulità sembra essere dedotta quasi come una logica conseguenza del loro allontanamento dalla religione cattolica. Nella sua probità religiosa Leys tenta di darsene una spiegazione, rinvenendone le cause nella perdita di fede nella immortalità dell'anima e nella esistenza e provvidenza divine. E poiché, oltre Machiavelli, non ha altri referenti storici certi nel mondo moderno, si rifà agli esempi classici dell'ateismo antico. Ciò spiega la citazione di autori come Democrito, Cicerone, Epicuro, Luciano, Teodoro, Plinio, Plutarco, Diagora, Protagora, gli stoici e Lucrezio. Del resto, egli afferma esplicitamente di aver voluto confutare le opinioni di taluni filosofi antichi: «Primo recensebo quidam ex veteribus senserint nullum esse numen, quo res humanae temperentur». Quando passa ai *recentiores* non fa che ripetere la tesi ciceroniana per la quale la negazione della provvidenza implica quella della stessa esistenza di Dio: «Inter recentiores plures reperias, qui ipsam divinitatem e medio tollant, pauciores qui solam providentiam. Ratio enim providentiae ita est coniuncta cum divinitate, ut nullo modo separari possit, si quis rem paulo attentius expendat». Non a caso nel libro I lo spazio riservato alle argomentazioni ateistiche è assai limitato ed è contenuto in appena sette pagine, mentre quello dedicato alle quindici prove della divina provvidenza, quasi tutte d'impianto finalistico, si estendono per circa 210 pagine.⁴

Non v'è dubbio che Vanini ha presente il *De providentia*, non in funzione di una presunta polemica antipomponazziana che – come s'è detto – non ci fu, ma solo come testo apologetico e come modello paradigmatico del tipo di difesa messo in atto dall'ortodossia cattolica contro lo spettro dell'ateismo. Con tutta probabilità Leys e gli altri gesuiti menzionati nella epistola al candido lettore sono dal Salentino accomunati a quella plebaglia della Repubblica delle Lettere che imbastì sui temi della divina provvidenza e della

¹ DPN, pp. 13-15 n.n.

² R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, 1917, pp. 29-34.

³ DPN, p. 4.

⁴ Ivi, pp. 1 e 3.

immortalità dell'anima argomentazioni desunte «ex sacra pagina et Gregorianis apparitionibus», inattendibili agli occhi degli atei.¹ E forse l'allusione alla incapacità dell'Aquinate di dare risposte sicure alle ragioni dell'ateismo è una frecciata polemica proprio contro il gesuita belga che aveva creduto di poter attingere dal tomismo argomentazioni irrefragabili a danno dei libertini. E in fin dei conti l'ostentata rispondenza dell'impianto dell'*Amphitheatrum* con il *De providentia* aveva la funzione di avvalorare sia l'apparente elogio dell'impegno controriformistico dei Gesuiti, sia l'apparente taglio apologetico del testo.

Più rilevante è l'altra questione sollevata dalla indagine della Scribano: quella cioè della lettura mersenniana dei testi vaniniani e del ruolo da essa avuto a proposito della cosiddetta 'costruzione' dell'ateismo vaniniano. *Nulla quaestio* circa la dipendenza del Minimo dalla traccia indicata dal *De providentia numinis*. Mersenne ingloba ed utilizza nelle sue *Quaestiones celeberrimae* centinaia di pagine tratte da diversi autori, ma ciò non autorizza a parlare di plagio poiché ogni tessera del mosaico è funzionale alle esigenze della sua polemica antiateistica e antideistica, condotta forse con qualche punta di esagerazione e con una esasperante prolissità, ma in perfetta buona fede. L'idea che il Minimo si sia assunto l'ingrato compito di giustificare *post factum* l'iniqua sentenza tolosana, volgendo il senso apologetico dell'*Amphitheatrum*, che da buon cattolico avrebbe dovuto condividere, in chiave naturalistico-ateistica fino a trasformare il Salentino da alleato in dissimulatore in malafede, non trova alcuna oggettiva conferma nel testo delle *Quaestiones*. Né ha senso estendere a Mersenne l'ipotesi formulata da Godard de Donville² a proposito del Garasse, il quale avrebbe fabbricato la figura del libertino nella foga della sua polemica apologetica. Sicché al Minimo sarebbe capitata la medesima disavventura capitata a Garasse: anziché combattere l'ateismo, egli avrebbe finito per 'costruirlo', rinvenendolo addirittura in un testo di devozione, come l'*Amphitheatrum*.

Ciò che sorprende in tale ricostruzione è la totale assenza del *De admirandis* dall'orizzonte interpretativo. Non è sufficiente un semplice e fugace accenno all'eventuale retroattività sull'*Amphitheatrum* o all'effetto di feed-back ermeneutico derivante dalla sua impronta naturalistica. Tale rilievo reintroduce surrettiziamente la vecchia e superata ipotesi della dicotomia tra un *De admirandis* eterodosso e un *Amphitheatrum* ortodosso, che è, com'è noto, ipotesi insostenibile non solo per l'esiguo arco temporale che intercorre tra la stesura dei due testi, ma anche perché essi, per contenuto, obiettivi e materiali utilizzati, si iscrivono nel medesimo programma filosofico. D'altro

¹ *Amph.*, pp. 16-17 n.n.

² L. GODARD DE DONVILLE, *Le libertin des origines à 1665: un produit des apologetes*, Paris, 1989.

canto Mersenne non si limita a confutare il solo *Amphitheatrum*, ma riserva ampio spazio anche al *De admirandis*. Perciò per coerenza bisognerebbe dimostrare che la ‘costruzione’ dell’ateismo vaniniano fu da lui perseguita anche a danno dei Dialoghi. Insomma, a voler riportare la questione al suo nodo centrale, o si riconosce che l’ateismo è presente nel *De admirandis*, con la conseguenza che esso non può essere una ‘costruzione’ mersenniana, o si dice che non è riscontrabile neppure nei Dialoghi con la conseguenza che si deve escludere un loro possibile effetto retroattivo sulla interpretazione dell’*Amphitheatrum*.

L’alternativa a questo vicolo cieco è quella di attribuire a Mersenne una buona dose di ambiguità, se non proprio di contraddizione, o, se si vuol essere ancor più crudi, una buona dose di malafede o di improvvisazione. Solo in questi termini si potrebbe avvalorare il suo perverso tentativo di farsi strenuo difensore di una sentenza che sapeva iniqua o viceversa si potrebbero giustificare la sua incapacità di riconoscere l’impianto autenticamente apologetico dell’*Amphitheatrum* e la sua ostinazione ad ascriverlo forzatamente ad ipocrisia e a dissimulazione.

Insomma le soluzioni possibili sono solo due: o si dà l’una o si dà l’altra; o Vanini è un apologeta della stessa tempra di Leys e di Mersenne, ma allora in lui non dovrebbero trovare riscontro argomentazioni di tipo ateistico, tali da rendere possibile la costruzione dell’ateismo, o è, di contro, l’ateo dissimulatore, ma allora non è allineabile sulle stesse posizioni ortodosse di Mersenne e di Leys. Anzi – a ben vedere – la contraddizione ha una portata ancor più generale, poiché essa si annida nell’idea di abbattere ogni linea di demarcazione tra l’ateismo e l’apologetica nella convinzione che le logiche argomentative possano passare da un versante all’altro fino a rendere del tutto permeabili i testi apologetici e quelli eterodossi. È evidente che così facendo si rischia di sprofondare in una notte tenebrosa in cui tutte le vacche diventano nere. Meglio restare saldamente ancorati alla vituperata separatezza tra i due versanti, nella certezza che i testi sono apologetici o eterodossi a seconda che siano scritti pro o contro la fede. *Tertium non datur*. Può esserci un testo che attacca i principi della religione con il pretesto di tutelarla (ed è il caso di Vanini) o un testo che difende la fede prestando maldestramente il fianco agli avversari (ed è il caso di Leys), ma l’uno e l’altro restano circoscritti nel proprio ambito senza perdere la propria vocazione rispettivamente eterodossa o ortodossa.

V’è tuttavia un aspetto della questione che non va trascurato ed è quello di stabilire o di tentare di stabilire qual è il nesso tra l’ateismo e l’apologetica tra Cinque e Seicento, perché forse entro tale ambito d’indagine è possibile studiare, per un verso, il rapporto tra l’ateismo vaniniano e l’apologetica lessiana e, per l’altro, valutare la sua incidenza sull’apologetica mersenniana. Si tratta, com’è evidente, di una problematica che meriterebbe lo spazio di

un trattato; qui ci limitiamo a rammentare che l'apologetica tardo-cinquecentesca fu l'espressione di una delle più gravi crisi religiose scatenatesi agli albori del mondo moderno in una Francia dilaniata dagli aspri conflitti di religione. Le radici di tale crisi vanno individuate solo in parte nella devastante frammentazione del quadro dogmatico-teologico del cristianesimo che, dopo la prima frattura prodotta da Lutero, si era disarticolato in una miriade di posizioni ideologiche fortemente conflittuali. Il disagio dei credenti era in realtà aggravato, oltre che da fattori interni al cristianesimo, dalla coesistenza di potenti fattori esterni che fungevano da catalizzatori. Tali erano per un verso il confronto con altre culture non cristiane come quella ebraica e quella musulmana e, per un altro verso, la rinascita della cultura classica che riportava alla luce un mondo precristiano, che aveva costruito sulla base della sola ragione naturale la propria visione della vita ed era stato sfiorato talvolta da forme di ateismo. La presenza in Francia dei marrani, cacciati dalla Spagna, aveva rimesso in questione problematiche che erano state al centro delle polemiche origeniane e cirilliane rispettivamente contro Celso e contro Giuliano l'Apostata. La riscoperta di Lucrezio, dell'epicureismo, dello scetticismo radicale di Sesto Empirico, dell'alessandrismo, del lucianesimo, la diffusione di testi ciceroniani e pliniani avevano gettato un vero e proprio scompiglio nella coscienza dei credenti, che spesso nella tradizione patristica e scolastica non trovavano le armi adeguate per una valida difesa dei principi della fede. Il paganesimo, come risulta dalla frequenza con cui ad esso si oppongono gli apologeti, non era vissuto come un residuo del passato, ma come uno spettro che prendeva piede nel mondo contemporaneo.

Quel che stupisce in questa prima ondata di difensori della fede è che la loro battaglia ideologica sembra essere priva di puntuali referenti storici; i loro bersagli sono generici, imprecisati, riferibili più a potenziali tendenze o a possibili deviazioni o ad intere categorie di persone o di classi sociali che a soggetti storicamente individuabili. Non meno vaghi e indefiniti sono anche i contorni dottrinali delle forme di empietà da essi combattute. Si può certo presumere che lo scrupolo religioso impedisse agli apologeti di sviscerare e di mettere a nudo le tanto esecrate dottrine ateistiche, ma non v'è dubbio che in mancanza di oggettivi referenti storici essi tendessero a delineare i contorni dell'ateismo contemporaneo sulla base di quello antico, con particolare riferimento a Epicuro e a Luciano, ma anche a Plinio e al *De natura deorum* ciceroniano.

Leys dipende soprattutto da Du Plessis-Mornay e da Charron, ma non ha la tempra intellettuale né dell'uno, né dell'altro; i suoi modelli si collocano nel solco dei loro predecessori, combattono l'ateismo del mondo antico e pagano in quanto lo ritengono capace di incidere sul pensiero moderno ed estendono l'attacco alle altre religioni, extracristiane come il giudaismo e

l'islamismo, o cristiane come le religioni riformate. Illuminante è in proposito la prefazione della *Verité de la religion chrestienne* di Du Plessis-Mornay. Vi è detto chiaramente che l'ateismo si identifica da una parte con l'epicureismo e dall'altra con il relativismo religioso che fa sussistere l'uno accanto all'altro il credo dei pagani e quello dei giudei e dei musulmani. Più vago il discorso riferito al mondo cristiano al cui interno si denunciano deviazioni rappresentate da coloro che sonnecchiano o che predicano il regno dei cieli avendo sempre il naso per terra.¹

Non diverso l'impianto charroniano: i tre libri dedicati alla religione in generale, a quella cristiana e a quella cattolica sono intesi rispettivamente come una battaglia contro l'ateismo, contro i giudei, i pagani e i musulmani e infine contro gli eretici e gli scismatici interni allo stesso cristianesimo. Per gli obiettivi che qui ci proponiamo il nostro interesse cade sul primo libro, che è una difesa della religione 'unanimemente e perpetuamente ricevuta', intesa come l'elemento distintivo dell'uomo rispetto alle bestie. Charron individua tre specie di ateismo: quello vero e proprio che ritiene raro perché presuppone l'adesione da parte di un'anima estremamente forte e ardita;² quella degli scettici e degli accademici (che è ancora un riferimento alla filosofia antica) i quali non ammettono, né negano la divinità e, infine, gli epicurei e i libertini, veri e propri *tiercelets des Atheistes* i quali ammettono l'esistenza di un Dio, ma ne negano la provvidenza. Come Du Plessis-Mornay, il canonico di Condom è convinto che l'ateismo serpeggi all'interno del mondo cristiano, coperto da cautele di tipo nicodemistico.³ La novità rispetto a Du Plessis-Mornay sta nel fatto che tali 'mostri' sono identificati con i politici di stampo machiavellico i quali subordinano la religione alle istanze del potere politico ai fini della conservazione dello Stato, nonché dell'osservanza delle leggi e dei precetti morali.

Il *De providentia numinis* di Leys non è che una scimmiettatura, a tratti anche letterale, del testo charroniano. La comune denuncia del machiavellismo si giustifica in un contesto storico che si apre con la politica religiosa inaugurata da Enrico IV e sconfina nei conflitti civili successivi al suo assassinio. Con Mersenne le prospettive mutano radicalmente. Per quanto egli assuma come modelli apologetici soprattutto Leys e in parte Du Plessis-Mornay, il suo orizzonte non è più sfumato e impreciso come quello delle sue fonti, ma ha bersagli storicamente ben individuati e individuabili. La *scelerata impietas* da lui denunciata non è più quella degli antichi, ma è quella dei suoi contemporanei e soprattutto degli *impij* che, come Vanini, ingigantiscono il

¹ PH. DU PLESSIS MORNAY, *De la verité de la religion chrestienne, contre les Athées, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes et autres infideles*, Paris, chez Claude Micard, 1585, p. 3 n.n. (d'ora in poi: VRC).

² P. CHARRON, *Les trois veritez contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques et Schismatiques*, Bruxelles, Rutger Velpius, 1595, p. 7 (d'ora in poi: TV).

³ TV, p. 3.

numero degli atei «ut alios facilius ad suam impietatem traducant» o fanno credere di aver conseguito «doctrinam aliquam reconditiorem», che è evidentemente una variante della «secretior philosophia» vaniniana. Puntuale è altresì il riferimento ai *novatores* pronti a *copernicoturire*, a Bruno, Telesio, Campanella, Kepler, Galileo e Gilbert che accusano i teologi cattolici di essere rimasti ancorati all'aristotelismo o di essersi arenati sul terreno di un insanabile conflitto con la scienza «ac si nullae scientiae, et artes absque nefando atheismo possent substinere». A tale stato di cose Mersenne reagisce invocando il principio di una possibile conciliazione tra scienza e teologia secondo la formula cirilliana: «Philosophia est catechismus ad fidem».¹

Con ciò l'apologetica mersenniana introduce una cesura netta rispetto ai suoi predecessori. Du Plessis-Mornay si muove nell'ottica della teologia negativa ed assegna alla ragione un ruolo secondario. Il suo percorso apologetico consiste nel tentativo di mantenere una difficile equidistanza, come tra Scilla e Cariddi, tra due opposte tendenze: quella di chi vuole che la religione sia provata dalla ragione e quella di chi respinge in linea di principio qualsivoglia approccio razionalistico. La sua soluzione è un compromesso, per lo più d'impronta tomistica, per cui da un lato si riconosce che l'esistenza e l'essenza divine trascendono le capacità della ragione e che la divinità «ne peut tomber aucunement en l'entendement, et moins estre compris par la raison humaine», dall'altro che è possibile risalire dalle cose visibili alle invisibili ed intendere la ragione come lo strumento che può condurci fino alle soglie della fede: «La raison nous conduit à ce point, qu'il y a un Dieu». Una volta aperta la breccia, il resto è una passeggiata militare: concessa l'esistenza di Dio, si apre lo spazio della parola divina tramandata dai testi sacri e quando Dio parla, l'uomo deve tacere. Se non ha una funzione positiva ai fini dell'accertamento di verità trascendenti, la ragione ha tuttavia per Du Plessis-Mornay la funzione negativa di respingere la menzogna. Sicché quando i pagani attaccano le verità della fede, la ragione sfodera tutta le sue potenzialità: essa «s'enerve [...] trouve aussi de solutions à leurs arguments [...] car toute vérité, certes, ne peut pas par raison estre suffisamment prou- vée [...] mais nulle mensonge ne peut gagner par raison contre la vérité». La ragione, dunque, è sottomessa alle istanze della fede ed è capace di contrastare gli avversari sul loro stesso terreno; essa, infatti, trae gli argomenti contro i giudei dai fondamenti della religione giudaica, dal vecchio Testamento, dalla Cabala e dal Talmud; contro i pagani, dalle dottrine dei più celebri filosofi; contro gli atei e gli epicurei dalla realtà del mondo; contro i naturalisti dalla stessa natura.²

¹ M. MERSENNI *Quaestiones Celeberrimae in Genesim Cum Accurata Textus Explicatione*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623, p. 14 n.n. (d'ora in poi: QCG). Per Cirillo, vedi *Contra Iulianum*, lib. 1.

² VRC, p. 11 n.n. e pp. 511-575.

Più radicale la svalutazione della ragione nello scetticismo charroniano: non esistono dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio a causa della debolezza del nostro intelletto, incapace di accedere alla infinità dell'ente supremo; solo gli effetti dimostrano chiaramente l'esistenza di una causa necessaria e quindi di un Dio provvidente. La religione dimostrata razionalmente non è la religione vera, ma una religione falsa, poiché tra la nostra conoscenza e l'infinità di Dio o tra il tempo e l'eternità c'è la stessa sproporzione che c'è tra una goccia e il mare, tanto più che la ragione umana non è neppure in grado di giungere ad una piena conoscenza delle medesime cose finite.¹ Leys, che, come si è detto, scrive in tono minore, non sembra avere interesse per le ingombranti questioni relative alle potenzialità della ragione, ma presumibilmente non si distacca dalla predominante fedeltà al tomismo. Vanini, invece, sconvolge da cima a fondo l'impianto difensivo dell'apologetica e approda ad una forma di razionalismo radicale che assume la ragione naturale come unico strumento per giudicare il dominio della fede. Il risultato è che sotto i colpi della ragione sono sistematicamente demoliti tutti i capisaldi della teologia tradizionale. Mersenne intuisce che l'operazione vaniniana è estremamente pericolosa e soprattutto capisce che lo scetticismo charroniano, investendo le stesse potenzialità della ragione, finisce col lasciare scoperte le certezze della fede. Evidentemente il violento terremoto vaniniano non è passato invano: per contrastarne il razionalismo, oltre che per propensioni personali, Mersenne è costretto a ricollocarsi sul piano della ragione nel tentativo di riconciliarla con la fede e di ristabilire un raccordo tra la teologia e le scienze, soprattutto la matematica.

Ma v'è un terreno su cui la convergenza da Du Plessis-Mornay a Mersenne è massima ed è quello dei procedimenti argomentativi a favore dell'esistenza e della provvidenza di Dio, che è in fondo il solo ambito concordemente riconosciuto alla ragione. Ciò spiega perché le prove, prevalentemente cosmologiche o fisico-teleologiche dell'esistenza di Dio, sono riprodotte dall'uno all'altro degli apologeti con poche varianti e spesso in modo testuale. Du Plessis-Mornay rappresenta il principale modello di riferimento. Egli attinge le sue argomentazioni dalla scolastica e dalla patristica; si richiama a Cirillo e ad Origene per contrastare le ragioni del giudaismo e del paganesimo; ma non manca di scartabellare tra le *Summae* di Tommaso o di spulciare tra i testi di Fernel e di Scaligero. Da Du Plessis-Mornay trae non pochi spunti Charron: dall'uno e dall'altro attinge a piene mani Leys. Da tutti e tre dipende Mersenne.

Possiamo tracciare il quadro della situazione a partire dalle quindici prove elaborate da Leys. La prima *ratio* «ex gentium et sapientum confessione», parte dal presupposto di un'idea innata di Dio, attestata dalla comune con-

¹ TV, pp. 16-20.

divisione dei popoli e dei sapienti (i brahmani dell'India, i Magi della Persia, Pitagora, Platone, Trismegisto, le scuole stoiche, accademiche, peripatetiche, gli antichi poeti Orfeo, Omero, Esiodo, Ferecide, Teognide). Essa è formulata da Leys quasi negli stessi termini adoperati da Du Plessis Mornay, che a sua volta sembra dipendere dal *De perenni philosophia* di Agostino Steuco.¹ Mersenne dal canto suo riproduce, come ha dimostrato la Scribano, la variante lessiana relativa alla contraddittorietà della non esistenza di Dio.²

La seconda *ratio* «ex orbium caelestium conversione» ripropone l'argomento aristotelico del motore immobile (Du Plessis-Mornay e Charron) e prende in considerazione il moto dei corpi celesti in riferimento alla loro utilità per il mondo terreno (Leys e Mersenne) o all'ordine dell'universo (Du Plessis-Mornay). Comune è la certezza che i moti celesti non derivino da una inclinazione naturale, ma da una mente ordinatrice e governatrice dell'universo.³ La terza *ratio* «ex eo quod res corporeae et aspectabiles non possint esse a seipsis nec a casu fortuito», non è che una riconferma della necessità di ammettere una mente creatrice sia per esclusione di una autonomia del mondo fisico, sia per esclusione di ipotesi casualistiche, fondate sulla accidentale aggregazione e disgregazione degli atomi.⁴ Segue un gruppo di argomentazioni, dalla IV alla VII, le quali non sono che una prolissa ripetizione di tesi finalistiche, dipendenti da Tommaso.⁵ La loro formulazione è opera di Du Plessis-Mornay, pedissequamente seguito da Charron e Leys, e quindi da Mersenne. Il punto di partenza è la bellezza dell'universo, «ex rerum pulchritudine», intesa come armonia e proporzione del tutto e delle parti rispetto al tutto. Esaminato nella sua globalità o nelle sue parti costitutive, fine alle più minute e alle più piccole, o considerato nel suo gerarchico ordinamento che dal grado più basso dei corpi materiali (*estre* per Du Plessis-Mornay e Charron) sale a quelli più alti delle piante, degli animali e dell'uomo (*vivre, sentir et entendre* per Du Plessis-Mornay e Charron), il cosmo rivela la costante presenza di una intelligenza provvidente ovvero di una unità armonizzante che sta a fondamento della molteplicità, varietà ed eterogeneità della natura.

DU PLESSIS-MORNAY: Commençons au plus bas et montons iusques au plus haut: considerons le en gros, ou selon ses parties: nous n'y trouverons rien, ny de si grand, ny de si petit, qui de degré en degré ne nous conduise iusques à une Divinité [...] nous avons quatre degrez de choses, à sçavoir qui sont, qui vivent, qui sentent, qui entendent [...] l'air, la mer, la terre [...] Ils soutiennent tout ce qui vit, tout ce qui sent, tout

¹ Vedi VRC, p. 10 n.n., pp. 10, 27-29; DPN, pp. 10-14; TV, pp. 40-42. AUGUSTINI EUGUBINI *De perenni Philosophia*, III, 1-2, in *Operum*, t. III, Parisiis, apud Michaëlem Sonnum, 1578, pp. 52-54.

² Vedi DPN, pp. 11-12; QCG, *Ratio* II, col. 33; E. SCRIBANO, *Le tracce dell'ateo*, cit., p. 680.

³ VRC, p. 5; TV, pp. 30-31; DPN, p. 16-17; QCG, *Ratio* XI, col. 43; *Ratio* XIX, col. 79.

⁴ VRC, pp. 5, 7, 206; TV, p. 49; DPN, pp. 21, 27. Per Mersenne, vedi *Ratio* III, coll. 33-36.

⁵ TOMMASO, *Sum. c. Gent.*, III, 64; *Sum. Theol.*, I, qu. 103, aa. 1-8.

ce qui entend [...] les plantes [...] les bestes [...] l'homme [...] d'où vient cette proportion, cette gradation entre ces choses? d'où la difference entre ses partages? D'où la subiection des plus grandes [...] aux plus foibles et au moindres? [...] D'où vient aussi que l'homme, le plus fresle d'entre tous les animaux, se sert des elemens, des plantes, des bestes? [...] Interrogonz donc les elemens tous ensemble, ils passent de l'un à l'autre [...] Ceste vicissitude ne se peut faire qu'en temps [...] La terre a ses saisons [...] la mer a son flux et reflux perpetuel [...] S'il y a la providence, dient-ils, à quoy servent les montaignes? [...] on luy repondroit [...] car sans leur noirceur, la blancheur ne peut paroistre [...] appren plutost à louer l'art de l'ouvrier [...] quelle raison a tu de te plaindre [...] la froidure et les montaignes te nourrissent [...] Les vents [...] les gelees [...] les pluyes [...] C'est en somme qu'ainsi il a pleu au Createur, accorder de diverses chordes l'harmonie du monde [...] Et s'il gouverne le Ciel, pourquoi moins la terre sur laquelle cheminent infinis sortes d'animaux, en chacun desquels, voire en la mouche et au fourmy, plus reluit la grandeur du Createur [...] en leur petitesse mesme qui contient tant de grandeur ensemble [...] Il n'y a rien si petit qui ne luy serve à tres-grandes choses; rien si grand, qu'il ne face courber souz les plus petites, rien si vil qui ne serve à sa gloire, rien si ennemy qui ne combatte pour sa victoire.¹

CHARRON: Considerons [...] la multitude si grande et comme infinie des choses, en icelle la varieté si diverse et multipliée [...] l'arrangement si beau, l'ordre si harmonieux, la concorde si ferme [...] que multitude vient d'unité [...] varieté grande [...] ordre et concorde [...] se maintient par une trepuissante sagesse [...] Apres la facture, et en icelle la structure, perfection et beauté, tant en gros de tout ce monde et entier, que de chacune piece à part, ne peut estre sans un tresgrand et tressage ouvrier [...] La distinction, gradation, partage de toutes chose de leurs qualitez naturelles et essentielles qui se reduict à quatres degrez principaux, estre, vivre, sentir, et entendre contraict d'imaginer un libre et merueilleux autheur et maistre [...] l'homme plus petit et plus fresle que tout cela [...] commande à tous les precedens. Voyla comment les grandes et fortes choses [...] sont subiettes et servent aux petites et foibles [...] Et c'est encores une autre merveilles de la liaison des choses, vicissitudes, intelligence et service mutuel des unes aux autres [...] la terre porte et nourrit les herbes [...] les animaux servent à l'homme [...] Il n'y a chose si mince, menue et chetive à nos yeux, qui ne regarde, ne serve à l'estat et perfection, a la tenue de tout ce monde [...] Et toutes ces diversitez particulieres, servent en gros à la victoire du Prince [...] Il n'y a chose si vile qui ne serve à la gloire de Dieu: si petite que Dieu ne s'en serve en tresgrandes choses, et si grande qu'il ne face courber sous les plus petites.²

LEYS: Ipsa rerum pulchritudo, quae sita est in debita proportione quam partes inter se habent, tum in ordine ad totum, manifeste nobis indicat esse mentem quamdam sapientissimam, quae haec omnia apud se ante conceperit [...] Partium omnium summa proportio et symmetria [...] a peritissimo architecto sit extructum [...] Terra [...] quantam pulchritudinem habet? Quantam gratiam in montibus, [...] in multiplici illo herbarum et arborum vestitu? [...] quo colore, sapore odore [...] qualibus vestiri foliis, ornari floribus, locupletari fructibus [...] quae [...] proportio quae singularum partium mensurae, figurae, extensiones, diffusiones, connexiones. Tantum est in singularis naturae [...] operibus artificium [...] Neque solum ista pulchritudo visibilis quae oculis

¹ VRC, pp. 3-4, 94-95, 168-169, 171, 174, 176.

² TV, pp. 32-35, 52, 56-58, 66.

cerni potest, et omnes eius varietas in illam causam referenda est, sed etiam omnis pulchritudo invisibilis, quae in rebus istis visibilibus interius occultatur [...] id totum provenit ab interna quadam et invisibili substantia [...] Sunt igitur quatuor pulchritudinis gradus in mundo. Primus, qui et infimus est, corporum [...] Secundus animae vegetantis. Terius, animae sentientis. Quartus, animae rationalis [...] Hoc enim est artis et sapientiae praecipuum opus [...] Sol proprio motu [...] quatuor anni tempestates [...] profert [...] Ex quibus quis non videat totum hunc solis et caelestium corporum motum, ad hominum commoda [...] esse institutum [...] Iam vero si quis ventos, imbres, nubes, nives, gelu consideret, videbit haec omnia propter viventia [...] esse instituta [...] Porro eius providentiam non solum esse generalem et confusam.. sed etiam particularem et perfectissimam ad minima quaeque distincte pertinentem [...] ut in culicibus, in muscis, in vermiculis [...] Providentia enim in nulla re magis cernitur, quam in apta mediorum ad finem dispositione [...] Quare cum neque hunc finem ad quem tendunt, neque media, aut mediorum per quae tendunt proportionem concipiant, necesse est ut ab aliqua mente superiore, cui omnia ista perspecta sint, dirigantur. Impossibile enim est ut aliquid ordinate ad aliquem finem sua operatione tendat, nisi illum et media ad illum idonea cognoscat, ut suam operationem hac dirigat, vel certe ut ab alio, qui illa omnia cognoscit, dirigatur.¹

MERSENNE: Quid cum ordo temporum hac frugum stabili varietate distinguitur? Nonne authorem suum, parentemque testatur? [...] quicquid arborum est vide [...] ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem.. [...] Sol [...] propter aliud factus est, sicut cor in medio animalium; [...] ita et sol totius orbis commodum [...] Idem de caeteris planetis et stellis dicendum [...] ut eam nobis temperiem efficeret, quae ad ver, aestatem, autumnum, et hyemem necessaria est, et in illis tempestatibus ventos, imbres, nubes, nives, gelu [...] excitaret quibus herbae, plantae et caetera ad hominum necessitatem [...] producerentur [...] Quaecumque sunt in mundo [...] finem illum, media, vel horum cum fine proportionem minime cognoscunt, igitur ab aliqua mente superiori concipi atque dirigi necesse est, quomodo enim aliquid in finem ordinate tendere potest, nisi fuerit aliquis, qui media ad id apta, atque necessaria, cognoscat et ordinet? [...] Quorum omnium incredibilis multitudo infaticabili varietate distinguitur.²

Il finalismo dominante in tali argomentazioni si fonda sul presupposto della assimilabilità del naturale all'artificiale: la struttura degli esseri viventi, per la perfetta funzionalità delle sue parti, non è che un artificio e, come tale, implica l'esistenza di un artefice.

DU PLESSIS-MORNAY: Derechef és choses qui ont vie, comme és herbes et és arbres [...] tronc [...] branches [...] feuilles [...] fruit [...] Tout cela [...] ne peut estre facture que d'un seul ouvrier [...] Es animaux pareillement nous voyons mille parties en un chacun tresdiverses. Au dehors la teste, les yeux, le nez, les oreilles, les dentz, la langue, les pieds, la queue etc. Au dedans, le coeur, le poulmon, l'estomach, le foye, les intestins, les reins, les os, les nerfs, les arteres, les venes etc. [...] que toute multitude vient d'unité.³

¹ DPN, pp. 31, 39, 42-43, 45-49, 54-55, 58-60, 65, 85-86.

² QCG, *Ratio* I, coll. 25-27; *Ratio* xxx, coll. 125-127; *Ratio* xxxv, col. 204; nella *Ratio* x, col. 43 rinvia a Leys.

³ VRC, p. 17.

LEYS: Fiet hoc magis perspicuum si res singulae considerentur. Inspiciamus animalia: quantum est in illorum structura artificij [...] singula innumeris fere particulis constant, et tamen hae omnes certam habent tum inter se, tum ad totum quod ex illis constat, proportionem [...] Similem partium symmetriam in omnibus animalibus reperiri oportet [...] Iam quanta est pulchritudo in plantarum genere? [...] Quanta in his est varietas [...] Porro eius providentiam [...] ex ipsa structura animalium et plantarum clare convincitur. Tam enim exquisito artificio, tanta proportionem singulae partes sunt conformatae, et ad suas functiones ac fines aptatae, ut nulla ars, nulla sapientia vel minimum possit adicere aut emendare [...] Eadem providentia cernitur in fabrica plantarum [...] quarum plurima sunt genera et diversissimae structurae. Nihil in his sine summa ratione constat. Omnes partes aptissime ad suos fines comparatae [...] Primum igitur vis formatrix quae est in seminibus, manifesta ad finem operatur [...] Porro tria sunt hic consideranda, inter quae summa debet esse proportio: anima ipsius animalis, corpus et vis seminalis [...] Possent enim vel in unius muscae corpusculo multa proportionum milia reperiri necessaria ut suae animae illud apte respondeat [...] Sicut in animantibus tria ista, anima, corpus, et vis seminalis mira proportionem inter se respondent et commensa sunt: ita etiam in toto plantarum genere.¹

MERSENNE: Est etiam aliud in uniuscuiusque rei partibus quod nos ad summum artificem perducere valeat: sunt enim tam exquisito artificio elaboratae, et tam eleganter ad suas functiones, atque fines aptatae, ut nulla sapientia vel minimum adicere, minuere, vel emendare possit [...] Tria solum corporis viscera assero cor, hepar et cerebrum [...] Nec solum in homine, verum etiam in animali quopiam admirare, in quo praedictas functiones illa tria viscera obeunt [...] si culicem inspicias [...] in opere tam parvo tanta miracula suscipiant [...] Insuper contemplare partes animantium externas, quam aptae sint, quam perfecte accommodatae ad usus suos [...] quanta sit in animalibus diversitas [...] piscium species [...] colorum differentiae [...] insectorum, atque vermiculorum infinitam prope multitudinem [...] planetarum fabricam taceo [...] Sane proportio tam admirabilis inter vim illam formatricem, corpus formandum, et animam introducendam invenitur, ut eam nemo praeter Deum intelligere et invenire potuerit [...] mira proportio animae, corporis et seminis [...] is solus totam corporis structuram accurate cognoscat, qui vim formatricem instituit.²

Come si vede gli elementi concettuali che entrano nel tessuto argomentativo sono comuni. L'universo è paragonato ad una costruzione, un palazzo, un tempio, un teatro, una basilica: la volta celeste ne è la *testudo*, la terra il pavimento, ricoperta di erbe, fiori, piante, che spiccano per varietà di colori e di odori. Tutto si armonizza con le istanze dell'uomo, l'unico tra gli esseri viventi capace di apprezzare la bellezza del creato e di elogiarne e glorificarne l'autore.

¹ DPN, pp. 34-36, 65, 82, 87, 90-92. L'intervento provvidenziale si estende anche ai danni e alle calamità «ut subinde incommoda et damna per ea irroget, ad ipsorum peccata vel maiora, vel minora [...] castiganda» (p. 61) e alla *industria animantium* in riferimento alla costruzione dei nidi degli uccelli, della tela dei ragni, dell'alveare delle api, etc (pp. 94-104). Si tratta di uno dei *loci communes* che passano da Tommaso (*Sum. c. Gent.*, II, 82; *Sum. Theol.*, I, qu. 75, a. 3) a Leys, a Mersenne (vedi col. 130).

² QCG, *Ratio* xxx, col. 126-130.

CHARRON: Or que l'on contemple le bastiment et structure de cette voute celeste [...] tout cela monstre bien à l'oeil que tout a esté fait à quelque fin.

LEYS: Coelum superne instar amplissimae testudinis [...] Non enim eam a seipsis habent, cum a seipsis non sint, sed ab alio. Si ab alio habent esse, ergo et pulchritudinem [...] Erit ergo substantia quaedam incorporea, cuius infinitam potentiam et pulchritudinem ex tali opere possumus aestimare. Terra quoque etsi imo loco sita velut pavementum huius basilicae.

MERSENNE: In hoc argumento possem Atheum introducere, rogarem enim statim atque pulcherrimum aliquod palatium, atque domus omnibus perfecta numeris occurreret, an is qui aedificium illud tam perfecte construxit, laude dignus sit, et an domus huic similis ex se, vel aliquo casu fieri possit [...] quaeramus aliquem non unius domus aut civitatis, sed templi istius vastissimi, mundi videlicet architectum [...] qui tectum ita disposuerit, ut domus perfecte regat [...] tectum, quod motibus perpetuis ita gyratur [...] oculis lustra illustrem illustris machinam architecti [...] ecce terreum pavementum floribus [...] arboribus, herbisque.¹

Sulla *concordia discors* che armonizza gli elementi contrari che compongono le cose richiama l'attenzione Du Plessis-Mornay, seguito da Charron e Mersenne:

DU PLESSIS-MORNAY: Si on iette sa veuë en hault, on y voit infinis corps, et infinis mouvemens divers, et qui ne s'entreheurtent point [...] Venons à la nature des elements, dont ce tout est composé. Le feu est contraire à l'eau, le sec à l'humide [...] Or la nature des contraires est de s'entredestruire [...] Et nous voyons [...] au contraire qu'ils entrent ensemble en la composition de plusieurs choses. [...] S'ensuit donc que ceste harmonie celeste, où tant de contraires sont accordez, et en l'Univers et en chaque chose, est composee et conduite par un esprit.

CHARRON: Le monde est un corps composé et estably de plusieurs pieces, et icelles toutes contraires. Ce monde est tout basti de contrarietez enchainees, ensemble chaud, froid, sec, humide [...] Les choses contraires ne se peuvent assembler, moins s'accorder et se maintenir ensemble: car de leur nature elles tachent de s'entredestruire: il faut un plus sage et plus puissant, qui y ait mis la main.

MERSENNE: Dissonantia non solent in concordiam redigi, nisi per aliquem, qui redigat et regat [...] melodiam et harmoniam efficere nequeunt, nisi prius a viro Musico in concordiam redigantur [...] At in orbe terrarum plurimae naturae dissonae sunt quae tamen fere semper in unum ordinem ac velut harmonicum concertum rediguntur [...] ut totius universi discordia concors, atque discors concordia summum Musicum nostrum debitis laudibus celebrent.²

Minuziosa e quasi ossessiva è l'insistenza sulla struttura del corpo umano, sull'armonia delle sue porzioni e sulla funzionalità delle sue parti interne ed esterne:

¹ TV, p. 33.; DPN, pp. 31-32. Lo stesso concetto è a p. 89; QCG, coll. 201-203.

² VRC, pp. 2-5; TV, pp. 29-30; QCG, *Ratio XIII*, coll. 45-46; Vedi anche *Ratio XI*, col. 43.

DU PLESSIS-MORNAY: Or [...] à plus fort raison un ouvrage vivant, à sçavoir l'homme, nous doit faire concevoir un ouvrier vivifiant [...] En son corps la proportion si bien observee, que tous nos arts l'empruntent de là, nous tesmoignent un art singulier. Et les parties aussi, qui toutes se raportent à l'usage l'une de l'autre, et chacune au tout, une grande prudence [...] Di moy aussi, si tu es ce bon ouvrier, comment tu l'as formé? D'où est la durté de ses os? La liqueur de ses venes? L'esprit des ses arteres? [...] l'homme est l'image de Dieu et le modele du monde [...] toutes et chacune [de ses parties] rapportent leurs actions au bien de tout le corps [...] la fabrique de l'homme est faite par un seul dessein.

CHARRON: Que l'on considere la facture de l'homme en sa face, aux parties internes et artifice d'icelles, puis l'ame [...] sa beauté, ses pensees, ses discours, ses actions [...] Arrestons nous à l'homme, pour qui tout le reste a esté fait [...] nous sçavons que l'homme n'est autheur de l'homme [...] Si l'homme est ouvrier de l'homme, il luy forme donc ses veines, alteres, nerfs, et les entrelace et arrenge ainsin tous. C'est donc luy, qui dresse et de si grand art, le cerveau, la teste, qui fait le coeur, le foye, le poulmon.

LEYS: Exempli gratia, in corpore humano est ea proportio... [...] Similes sunt proportiones ad oculos, ad nasum, ad frontem, ad auriculas [...] In hac partium inter se et cum toto symmetria consistit totius corporis pulchritudo [...] Consideratio humani corporis [...] fabricata est igitur Providentia tria viscera principalia in homine, quibus haec perficerentur, cor, hepar, cerebrum.

MERSENNE: Admirabili corporis humani structura, in quo nulla est pars, quae non auctori suo luculentum ferat testimonium, ex manuum opificiis, et artibus, ex hominis in belluas imperio Deum esse probaverit [...] Et quidem corpus humanum aedifio alicui praeclaro iure conferri potest [...] De proportionem quam partes corporis habent inter se [...] Ac primum omnium cognoscamus humani corporis fabricam instar esse mundi [...] Sive in magnum totius mundi palatium, sive in microcosmi structuram oculos convertas, omnia Deum esse praedicant.¹

L'ipotesi meccanicistica, che Vanini utilizza a supporto dell'autonomia del mondo fisico, è invece piegata dagli apologeti alle istanze del finalismo ed assimilata all'artificio di un orologio che presuppone l'esistenza di un orologiaio.

DU PLESSIS-MORNAY: Pour exemple, du marteau de l'horloge nous venons à une rouë, et de celle là à une autre et finalement à l'esprit de l'horloger, qui par son artifices, les a ordonnees tellement qu'il les fait toutes mouvoir: et toutefois ne se remuë point.

CHARRON: Ce qui est loisible d'apprendre par les choses artificielles imitatrices de la nature. Du marteau de l'horloge l'on vient à une rouë, et d'icelle à une autre, puis au poids, finalement à l'esprit de l'horlogier, qui par son artifice les fait tous mouvoir, et toutefois ne se remeue il point. Il est certain et evident que toutes choses naturellement tendent à quelque fin, pour laquelle elles agissent.

¹ VRC, pp. 7-9, 17-18; TV, pp. 33, 37, 50; DPN, pp. 35, 65-74; QCG, *Ratio* x, col. 43; *Ratio* xxx, col. 126; *Ratio* xxxv, coll. 206-213.

LEYS: Sic horologia, quae ordinate tendunt ad horarum spatia indicanda, quia nempe hunc finem cognoscunt, neque se ad illum disponere valent, necessario ab aliqua mente omnia illa cognoscente dirigi et disponi debent.

MERSENNE: Omnes igitur creaturae mentis expertes sunt horologiorum instar, quae quidem ordinate tendunt ad horarum spatia indicanda, sed quia finem hunc non concipiunt, neque illum disponere valent, neque ab aliquo haec omnia sciente disponi debent.¹

L'ottava *ratio* «ex vultuum et vocis diversitate, ex hominum paupertate» è articolata in due diramazioni, entrambe riconducibili ad un impianto teleologico: l'una punta sulla diversità dei volti e delle voci e l'altra sulla povertà come stimolo alle attività e alle arti umane. La prima dipende da Agostino² ed è riformulata da Charron:

Est-ce-pas une tres-belle demonstration de la providence, que la diversité des formes humaines, et telle qu'une si grande, et comme infinie multitude, ne s'en trouvent pas deux du tout semblables? Laquelle diversité se remarque en la figure, lineaments, proportion, couleur, gestes, voix [...] Quelle confusion et desordre il adviendrait si elle n'y estoit, il ne se peut dire. Car lon ne pourroit s'entre-reconoistre et discerner et ainslon ne pourroit distinguer l'ami de l'ennemy, le bon du meschant, le parent de l'estranger, la mere de la fille, et de la soeur. Ainsin par tout incestes, perfides [...] toutes meschancetez sans crainte et punition [...] Il ne se pourroit establir de Republique, de Loy et Police, pour la confusion de superiorité et inferiorité des offices et devoirs.³

L'argomento è riprodotto quasi negli stessi termini da Leys e da Mersenne:

LEYS: Sine enim tali varietate non posset iustitia inter homines conservari, nec Reipublicae forma consistere [...] Neque enim mariti poterunt discernere suas uxores, neque parentes suos liberos, nec creditores suos debitores, nec amici suos inimicos, nec magistratus maleficos, nec subditi suos principes: ac proinde omnia plena erunt adulteriis, incestibus, fraudibus, proditiionibus, caedibus, omniaque maleficia impune committi poterunt.

MERSENNE: Iuvat autem ad vultum diversitate accedere, sine qua neque iustitia inter homines conservari, neque Reipublicae ullius forma consistere posset, sed maxima rerum omnium perturbatio facile nasceretur; quomodo enim mariti suas uxores, parentes suos liberos, creditores suos debitores, amici inimicos, subditi principes, magistratus impios, et maleficos cognoscerent? Numquid omnia plena essent adulteriis, incestibus, caedibus, et omni scelere?⁴

Il secondo ramo della *ratio* è invenzione lessiana:

¹ VRC, pp. 5-6; TV, p. 31; DPN, p. 86; QCG, *Ratio*, xxx, col. 127.

² AGOSTINO, *De civitate Dei*, xxi, 8.

³ TV, pp. 52-53.

⁴ DPN, p. 109; QCG, *Ratio* xxix, col. 123.

Sed et in paupertate, qua fere totus mundus conflictatur, non modicum est Providentiae reatricis argumentum. Paupertas enim est quae genus humanum servat, et omnibus ornamentis, rebusque laude dignis excolit et ornat [...] Fingamus omnia [...] absque labore suppetere, nec ullius rei quemquam inopia premi, mox duo gravissima mala consequuntur. [...] Nemo amplius artes mechanicas aut discere volet [...] Nemo enim haec praestat nisi paupertate quodammodo compellente. Cessabunt itaque omnes hominum industriae, omnia artificum opera [...] publica civitatum ornamenta [...] morum summa corruptio, omnibus in comessationes et libidines effusis [...] Indicio nobis sunt homines illi qui ante diluvium vixerunt [...] et gentes quaedam barbarae apud Brasilios, quae cum paucis rebus ob clementiam caeli opus habeant, et annona abundant, ventri penitus sunt mancipatae, et assidue abdomini serviunt, omnibus vitiis inquinatissimae [...] Ex his perspicuum est, quam salutaris hominum generi sit paupertas: ut quae fomitem malorum abscindat, et mentem innocuis curis et cogitationibus occupet, et omnibus ornamentis et commodis impleat. Quidquid enim in rebus humanis praeclari, pulchri, admirandi cernitur, id omne paupertatis est opus.¹

E passa da Leys a Mersenne

Certum est divinam providentiam in ea mundi paupertate, qua diebus singulis plurimi conflictantur, non parvum elucere, quandoquidem non tantum hominum, verum etiam totum mundum omnibus ornamentis excolit; nec enim Deus omnes divites esse voluit, sed aliis abunde necessaria suppetere, alios inopia premi, alioquin enim facile cessarent artes, et industria hominum, omniaque artificum opera et omnium civitatum ornamenta. Nulli [...] mechanicas artes exercent [...] morum summam corruptelam audies, uti ij suo damno comprobarunt, qui vixerunt ante diluvium, ita etiam Brasiliiani plurimi, quia annona abundant, ventri penitus mancipati, atque omnibus vitiis inquinati sunt. Hos autem malitiae fomites otium videlicet, et abundantiam abscindit paupertas, et mentem innocuis cogitationibus occupans, totum orbem omni commodorum genere, et omnibus ornamentis implet, quicquid enim pulchri, admirandi cernitur, id omne paupertatis est opus.²

La nona *ratio* «ex miraculis», di probabile derivazione tomistica, si presenta nel testo lessiano con un iperbolico e disarmante sfoggio di erudizione scritturistica.³ La decima *ratio* «ex profetiis», appena abbozzata da Du Plessis-Mornay, è più ampiamente articolata in Charron ed è riprodotta da Leys e Mersenne:

CHARRON: Une autre preuve de Deité est aux predictions des choses advenir et contingentes et libres, qui n'ont aucune cause, ny racine en nature [...] car telle cognoissance claire, certaine des choses advenir ne peut estre, qu'en l'esprit infini eternel, auteur du tout [...] Or il y a plusieurs memorables exemples de telles predictions [...] Isaye predict disertement la nativité, et le nom du Roy Cyrus, et qu'il donneroit liberté aux Iuifs cent ans avant qu'il fut nay. Daniel a prophetisé clairement des quatres monar-

¹ DPN, pp. 112-115.

² QCG, *Ratio* xxiv, coll. 121-123.

³ VRC, p. 142; TV, p. 44; DPN, pp. 115, 123, 125, 130. TOMMASO, *Sum. c. Gent.*, III, 101-102; *Sum. Theol.*, I, qu. 105, aa. 7-8.

chies, avant qu'elles fussent, et encores de plus loing il a déterminément predict la desolation et la fin de la religion Iudaïque [...] les prophetes qui parlent de Iesus-Christ et de son Eglise [...] qu'il faut donner aux escriptures saintes de la Bible, en demonstrent leur autorité et verité.

LEYS: Prophetiam voco futurorum, quae a libertate arbitrij pendent, praedictionem. Haec praedictio est manifestum signum divinitatis [...] Est ergo aliqua mens superior mente humana, et invisibilis, cui vi propria haec praenotio competit. [...] Isaiae 45 praedicitur regnum Cyri post ducentos annos nascituri, expresso eius nomine et simul eius potentia, bella, victoriae, spolia, opes, et beneficentia in Iudaeos insinuantur [...] Adhuc Florente Monarchia Chaldaeorum, aliae monarchiae huic successurae, eidem Danieli ostensae.

MERSENNE: Certum est probari Deum esse, et omnibus providere ex divinationibus vel prophetiis divinis [...] fateatur eas nunquam potuisse praenuntiari, nisi divinum aliquod numen, quod omnes humanas cogitationes superet, illas antea revelasset.¹

L'undicesima *ratio* «ex spiritibus» è un'elaborazione charroniana ed è verosimilmente il bersaglio del dialogo vaniniano *De daemoniacis*:

CHARRON: L'experience nous apprend et force de croire, qu'il y à quelque puissance invisible, occulte, spirituelle, plus grande et plus forte que toute l'humaine [...] C'est celle des esprits et demons bons e mauvais. [...] C'est chose, qui ne peut estre niée, ny dissimulée par les Atheistes: ils entendent la femme, l'idiot parler Grec, Latin, et autre langage estranger [...] ils voient faire des choses estranges, qui ne sont de la portée et sufficance de celuy qui les fait, ny d'aucune autre humaine.

LEYS: Infinitis exemplis et experimentis constat esse spiritus, hoc est substantias quasdam invisibiles [...] quae longe humanam omnem potentiam, sapientiam et industriam superant. Id manifestum est [...] ex iis quae cernuntur in obsessis [...] Duo enim in illis videmus, quae vim humani ingenij longe superant. Alterum est, quod saepe loquantur linguis peregrinis [...] Denique idem convincitur ex plurimis spirituum apparitionibus.²

Tralasciando la dodicesima *ratio* «ex absurdo», comune solo a Leys e a Mersenne,³ la tredicesima «ex animae immortalitate», per la quale il *De providentia numinis* attinge da Crisostomo,⁴ e la quindicesima «ex occulta punitione blasphemiae»,⁵ l'impronta di Du Plessis-Mornay si riscontra nuovamente nella quattordicesima *ratio* «ex variis divinae ultionis et benignitatis exemplis».⁶

¹ VRC, p. 197; TV, pp. 44-45; DPN, pp. 137, 145; QCG, *Ratio* xxiii, col. 101. Segue un elenco di tutte le più strampalate arti divinatrici che proverebbero l'esistenza di un Dio provvidente.

² TV, pp. 43-44; DPN, pp. 161, 163, 167-169.

³ DPN, p. 169; QCG, coll. 147 sgg.

⁴ DPN, p. 177. Per Crisostomo vedi *De providentia*, serm. 4.

⁵ DPN, p. 206. Non è improbabile che l'argomentazione tragga spunto da VRC, p. 142, e da TV, p. 54.

⁶ VRC, pp. 189, 196; TV, p. 86. Gli esempi di Massimiano, Erode, Nerone e Dionigi sono presenti in VRC, pp. 190-194; DPN, pp. 179-180, 182-184.

Va da sé che Vanini tenne nel debito conto, al fine di poterlo smantellare, questo complesso apparato difensivo dell'apologetica cinque-secentesca. Le sue argomentazioni, provenienti dall'*Amphitheatrum* o dal *De admirandis*, sono specularmente opposte a quelle lessiane e si possono riassumere come segue: 1. l'interna contraddittorietà del concetto di Dio esclude l'innatismo (*Amph.*, II, vs *ratio* I); 2. dai moti celesti si può risalire ad una prima Intelligenza, che però non va confusa con Dio (*Amph.*, I, v, xxxi e *DA.*, IV, vs *ratio* II); 3. la regolarità e perpetuità dell'ordine naturale depone a favore dell'autonomia della natura ed esclude la creazione, la quale implica una serie di contraddizioni (*Amph.*, IV e *DA.*, VI, vs *ratio* III); 4. la casuale distribuzione del bene e del male e la teratologia provano che l'universo non è finalisticamente retto da una intelligenza provvidente (*Amph.*, IX-XI, xxxvii-XL e *DA.*, XL, vs *rationes* IV-VII, XII e XIV); 5. i miracoli sono sempre riconducibili a cause naturali (*Amph.*, VIII e *DA.*, L, vs *ratio* IX); 6. le profezie, gli oracoli e le altre forme di divinazione sono per lo più imposture (*Amph.*, VI-VII e *DA.*, LII, vs *ratio* X); 7. i demoni e le essenze angeliche non esistono o comunque la loro esistenza non è dimostrabile razionalmente (*Amph.*, XI e *DA.*, LVI-LVIII, vs *ratio* XI); 8. l'anima umana è verosimilmente mortale come quella delle bestie (*Amph.*, xxvi, vs *ratio* XIII).

Come si vede non c'è alcun 'passaggio' di tecniche argomentative dall'apologetica all'ateismo; c'è solo opposizione radicale. Perciò possiamo essere certi che Mersenne non sovrappose alcuna «costruzione artificiosa» dell'ateismo ai testi vaniniani, né espresse alcuna forma di consenso a favore del Salentino.¹ Anzi proprio la puntualità della sua contestazione, unita all'abbondanza di citazioni tratte dai due scritti vaniniani, ci fa comprendere che l'apologetica della terza decade del Seicento, compreso quella garassiana, non è più una battaglia contro uno spettro dai contorni dottrinali più o meno indefiniti e storicamente sfuggenti, ma è un vero e proprio corpo a corpo con il razionalismo radicale del Vanini. E che le cose stiano così lo si arguisce dal fatto che apologeti come Du Plessis-Mornay, Charron e Leys, a differenza di Mersenne, mostrano di possedere dell'ateismo una concezione piuttosto sfumata o mostrano di ignorare le reali potenzialità eversive o aggressive della ragione nei confronti delle credenze tradizionali. Ne sono un esempio le obiezioni degli atei cui essi fanno riferimento nei loro testi. Du Plessis-Mornay non vi dedica uno spazio specifico, ma le riporta qua e là all'interno del suo discorso e nella logica della sua polemica. Charron e Leys, invece, le concentrano in appositi capitoli delle loro opere.

¹ QCG, col. 331. L'accordo in funzione antistoica tra Vanini e Mersenne è solo apparente, poiché per Salentino l'impossibilità di eliminare i mali dal mondo milita contro il provvidenzialismo. Cfr. E. SCRIBANO, *art. cit.*, p. 683.

Du Plessis-Mornay distingue gli atei propriamente detti, come Diagora, Teodoro di Cirene, Evemero, che però sono apprezzati per essersi burlati dei falsi idoli e delle superstizioni del loro tempo, dagli scettici che negano non solo Dio ma anche tutto il sapere scientifico e giungono fino a mettere in dubbio la loro stessa esistenza. Egli desume le argomentazioni ateistiche da Plutarco (se Dio è virtuoso, vuol dire che è sollecitato dai desideri), dai Manichei e da Giuliano (dalla varietà e contrarietà delle cose si deduce l'esistenza di due o più divinità); dall'aristotelismo (eternità dei moti celesti; eternità delle specie e mortalità degli individui; inaccessibilità delle cose vili al pensiero divino), da Averroè (la creazione implica novità e mutamento in Dio).¹

Se passiamo a Charron il quadro non muta: nel suo orizzonte vi sono gli atei, gli scettici e gli epicurei che, nella loro temerarietà, utilizzano male i testi aristotelici. Per ricostruirne le idee il canonico di Condom si rifà ai filosofi classici. Una prima obiezione è tratta da Sesto Empirico, il quale – egli dice – giudica la divinità *au petit pied de l'homme*, poiché afferma che Dio, per esistere, dovrebbe essere un animale, dotato di sensi, soggetto ai piaceri e alla morte e dovrebbe avere un corpo finito per muoversi o essere immobile se infinito. La seconda obiezione è tratta da Euripide e da Plinio e verte sulla impossibilità di ammettere l'onnipotenza divina (Dio non può rendere freddo il fuoco o nera la neve; che è quanto dire che non può fare cose che implicano contraddizione, né può fare sì che il prodotto di due per dieci sia diverso da venti). La terza obiezione, desunta dagli epicurei, consiste nell'osservare che ci sono nel mondo molte cose inutili o che comunque l'ordine dell'universo sarebbe diverso se ci fosse un Dio provvidente. Infine un'ultima obiezione, fondata sulla esistenza di cose vili ed abiette, è ricavata da Aristotele.²

Leys sembra scrivere a ricalco di Charron e di Du Plessis-Mornay: distingue gli atei veri e propri (Diagora, Protagora, Teodoro, Bione, Luciano e Plinio) dagli epicurei che negano la provvidenza (Lucrezio, Epicuro). Tra le argomentazioni antiprovidenzialistiche egli include la dottrina aristotelica della autoreferenzialità e autoonoeticità del pensiero divino, la negazione ciceroniana della prescienza e la concezione politico-machiavelliana della religione. Altre cinque obiezioni, tratte dall'epicureismo e dall'aristotelismo, sono così enunciate: 1) se ci fosse un Dio non imperverserebbero nel mondo le scelleratezze (*non sic invalesceret improbitas*); 2) gli affari umani sono il risultato della attività e della industriosità degli uomini; 3) la natura segue un ordine necessario che si spiega solo in virtù delle sue stesse energie; 4) la vita umana è in tutto simile a quella delle bestie; 5) non è degno di Dio occuparsi delle vicende umane.³

¹ VRC, pp. 11-12.

² TV, pp. 59-67.

³ DPN, pp. 5-8.

Se da Leys volgiamo la nostra attenzione a Mersenne ci rendiamo subito conto che tra il *De providentia numinis* e le *Quaestiones in Genesim* c'è il rogo tolosano e c'è soprattutto la stampa dei testi vaniniani. Tali elementi di novità segnano il discrimine tra il Minimo e i suoi predecessori. È verosimile che egli abbia scritto in malafede solo per salvaguardare la dignità del parlamento tolosano o che abbia da sprovveduto scambiato l'oro per rame così da fraintendere con il sospetto della dissimulazione l'impianto apologetico dell'*Amphitheatrum*? Per quanto si possa concedere che i testi siano suscettibili di letture disparate, e talvolta persino contrastanti, va detto che essi presentano in ogni caso lo zoccolo duro della loro impermeabilità con la quale tutte le possibili proposte ermeneutiche debbono fare i conti. E nel caso di Mersenne non possono esservi dubbi: se si esaminano attentamente le 26 obiezioni da lui attribuite agli atei, ci si accorge che, esclusa la prima che ha un esplicito riferimento a Mathias Flacius Illyricus o Matthias Francowitz, tutte le altre presuppongono i due testi vaniniani. Persino le obiezioni, che sulla scorta di Du Plessis-Mornay, Charron e Leys potrebbero essere riconducibili ad autori come Aristotele, Epicuro, Lucrezio e Averroé, in realtà presuppongono la formulazione data da Vanini.

In ogni caso sicuramente vaniniane sono le obiezioni seguenti: 4) Se Dio è autore del male, non è né ottimo né Dio; 5) se ci fosse un Dio impedirebbe agli uomini di peccare; 6) Dio non può o non vuole impedire il peccato; 7) il mondo sarebbe migliore se non ci fosse il peccato; 8) l'uomo ha un'inclinazione al male; 9) se Dio ama la penitenza e la misericordia, ama anche il peccato; 10) se siamo liberi, Dio non esiste; 12) se l'anima è mortale non ha fondamento l'esistenza di Dio; 13) i miracoli si possono ricondurre a cause naturali; 14) gli uomini hanno una vita simile a quella delle bestie; 15) Dio non può conoscere le cose singole; 16) l'esistenza dei mostri è incompatibile con l'idea della provvidenza; 17) se ci fosse Dio le nostre volontà sarebbero suoi strumenti e la paternità dei peccati ricadrebbe su di lui; 18) Dio è comunque la causa permissiva del peccato; 19) Dio non esaudisce le nostre preghiere; 21) se Dio fosse buono, toglierebbe dal mondo ogni male; 26) i misteri della fede sono incomprensibili e contraddittori.¹

Alle obiezioni degli atei, ma in realtà vaniniane, segue un'ampia confutazione² dell'*Amphitheatrum* e del *De admirandis*, la quale occupa rispettivamente le colonne 282-456 e 457-630 e di per sé prova che il Minimo prese in seria considerazione le dottrine eversive del Salentino.

¹ QCG, coll. 233-236.

² Su tale confutazione ci sia consentito rinviare al nostro *Vanini et Mersenne*, «Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail», n. 12, 1998, pp. 181-253.

SU LEONE EBREO

Personaggio misterioso, Leone Ebreo (Yehudah Abravanel) è uno degli autori più significativi della 'filosofia del Rinascimento'. Ebreo aperto a vari orientamenti di pensiero, Leone rimane a tutt'oggi un enigma storiografico: sul piano biografico e per la sua opera più significativa, quei *Dialoghi d'amore* che – apparsi nel 1535 – ne decretarono la fortuna postuma. Nel 2008 è stata pubblicata una nuova edizione dei *Dialoghi* dall'editore Laterza, presso il quale il testo era apparso circa ottant'anni fa nella collana «Scrittori d'Italia» diretta da Benedetto Croce. Proponendo alcuni lavori dedicati a Yehudah Abravanel e alla sua opera più celebre, «Bruniana & Campanelliana» intende contribuire a una ripresa di studi in atto a livello internazionale.

I «LIBRI DI MAESTRO LEONE»

NOTE SULLA RECENTE EDIZIONE

DEI *DIALOGHI D'AMORE*

DELFINA GIOVANNOZZI

SUMMARY

This essay introduces the recent edition of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore* published in the series «Biblioteca Filosofica Laterza» (Rome, 2008). The edition is based on the critical text established in 1983 by Giacinto Manuppella, modified in several points on the basis of a stylistic comparison with the posthumous *editio princeps* of 1535. The *editio princeps* conserves the text in its most integral state, as it was subjected to a linguistic revision that aimed at purifying it of the many Latinisms, as well as the Spanish and Lusitanian inflections, scattered throughout the first draft. It is well known that the surviving manuscript of this work is limited to the third and last dialogue. The recovery of a text as close as possible to that produced by its author is necessarily conditioned by this state of affairs. In this essay the various editorial choices operated during the preparation of the new text are specified, and the criteria lying behind them explained, thus illustrating the changes introduced with respect to the text adopted as the basis for the new edition.

LA nuova edizione dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo da me curata per la casa editrice Laterza¹ – che dal 2007 ripropone in veste nuova la collana «Biblioteca Filosofica» – nasce da un incontro fortunato e ricco di spunti con questo testo centrale della letteratura filosofica sull'amore, eppure quasi introvabile in edizione moderna. La storica edizione di Santino Caramella,² pubblicata nella collana «Scrittori d'Italia» dell'editore Laterza nel 1929, è ormai privilegio per bibliofili, mentre quella messa a punto da Giacinto Manuppella³ per l'Instituto Nacional de Investigação Científica di Lisbona nel 1983 risulta di difficile reperimento nelle biblioteche italiane. Mi è sembrato singolare che un testo tanto diffuso tra i suoi contemporanei, citato e tradotto nelle maggiori lingue europee già nel XVI secolo e sul quale negli ultimi anni è tornata a esercitarsi con profitto la critica letteraria e filosofica internazionale, non avesse un'edizione moderna facilmente accessibile nel-

¹ L. EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Roma-Bari, Laterza, 2008; d'ora innanzi l'edizione sarà citata come *Dialoghi d'amore* 2008.

² L. EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Bari, Laterza, 1929.

³ L. EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di G. Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, 2 voll.: I: testo italiano, note, documenti; II: traduzione portoghese, bibliografia.

la lingua in cui la tradizione ce lo ha consegnato, quel volgare italiano fitto di coloriture toscane che l'edizione romana del 1535 ha consacrato come la lingua dei *Dialoghi*.¹

L'intento primario del mio lavoro è stato dunque quello di ridare circolazione al testo, mettendo a disposizione una versione fruibile, accompagnata da note essenziali, per lo più limitate all'indicazione delle fonti e alla segnalazione di tematiche in possibile connessione con altre opere alle quali l'autore poteva voler rinviare in maniera diretta o implicita. Il problema principale che si è subito posto è stato quello relativo al testo da assumere come punto di partenza per la nuova edizione. Negli ultimi anni, infatti, si sono registrati notevoli progressi in ambito ecdotico e sono emersi dati importanti relativi alla storia del testo.² Sappiamo per esempio che i *Dialoghi* ebbero una circolazione manoscritta prima della stampa³ e che vicende complesse portarono alla definizione del testo pubblicato nella *princeps*. Delle fasi di lavorazione che precedettero la stampa – e che sembrano consistere per lo più in una ripulitura linguistica volta a eliminare i latinismi, gli ispanismi e i lusismi disseminati nella redazione primitiva – ci sono testimoni almeno cinque manoscritti, nessuno dei quali preso in esame nell'edizione Caramella, tre utilizzati da Manuppella,⁴ due segnalati da Paul Oscar Kristeller.⁵

¹ La questione della lingua in cui i dialoghi furono redatti in origine è tuttora molto dibattuta; si vedano in proposito C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, «Italia Medievale e Umanistica», II, 1959, pp. 409-428; B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei d'Italia», XIII-XV, 2001, pp. 181-210.

² Oltre ai già citati lavori di Dionisotti e Garvin, si vedano P. TROVATO, *Con ogni diligenza corretto. La stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani, 1470-1570*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 193-196, che riassume e discute le posizioni di S. CAPEL, *Per un'edizione critica del terzo dialogo d'amore di Leone Ebreo (Del nascimento di amore)* (tesi di laurea inedita discussa nell'a. a. 1981-1982); J. W. NELSON NOVOA, *La tradizione manoscritta del terzo dialogo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in corso di stampa.

³ È quanto si evince dalla dedica premessa all'edizione del solo secondo dialogo curata da Leonardo Marso, in cui si accenna, peraltro, a un quarto dialogo di cui l'opera sarebbe composta; per l'edizione di Marso cfr. *infra*, p. 451, nota 1. Risalgono inoltre al 1525 (rispettivamente al 14 marzo, 30 aprile e 7 giugno) le tre lettere, scritte dalla Spagna, in cui Baldassar Castiglione fa richiesta dei «libri di Maestro Lione», insieme alle opere di grammatica di Trissino e del Bembo: cfr. B. CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di G. Gorni, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, pp. 90, 97 e 101.

⁴ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, mss. Barberiniano latino 3743 e Patetta 373; London, British Library, ms. Harley 5423.

⁵ Ascoli Piceno, Biblioteca Comunale, ms. 22; New York, Columbia University, Butler Library, ms. Western 22, entrambi segnalati in *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, compiled by P. O. Kristeller, v, *Alia itinera 3 and Italy 3. Sweden to Yugoslavia, Utopia, Supplement to Italy (A-F)*, London-Leiden, The Warburg Institute-E. J. Brill, 1990, p. 298. Per una descrizione di questi manoscritti cfr. J. W. NELSON NOVOA, *La tradizione manoscritta del terzo dialogo dei Dialoghi d'amore*, cit.

Si tratta in tutti i casi richiamati di manoscritti relativi al solo terzo dialogo dell'opera, come è noto strutturata in tre dialoghi (*D'amore e desiderio*; *De la comunità d'amore*; *De l'origine d'amore*) non omogenei nella loro lunghezza, eccedendo il terzo la somma degli altri due, e di diversa complessità, rivelandosi l'ultimo il più articolato e denso di rimandi alla stratificata tradizione di cui i *Dialoghi* sono espressione matura. Del solo secondo dialogo si conserva invece un'edizione a stampa, curata da Leonardo Marso d'Avezzano, autorizzata dal segretario pontificio Fabio Vigili a pochi giorni di distanza dall'analoga concessione ratificata a Mariano Lenzi, curatore dell'edizione bladiana del 1535.¹ La licenza rilasciata a Leonardo Marso è relativa allo scritto «De amore humano et divino per eum compositum», traduzione latina del titolo (*Libro de l'amore divino et humano*) con il quale venne dato alla luce il dialogo secondo dell'opera di Leone, per i tipi di Benedetto Giunti, presumibilmente a distanza ravvicinata rispetto all'edizione di Blado.

Allo stato attuale delle conoscenze, esistono quindi cinque manoscritti che conservano il terzo dialogo in diversi stadi di lavorazione precedenti alla *princeps*; un'edizione a stampa del dialogo secondo, più o meno contemporanea alla prima edizione; nessun documento relativo al primo dialogo precedente l'edizione a stampa. Questa situazione disomogenea è stata all'origine della mia decisione di riproporre, nell'edizione laterziana, un testo dei *Dialoghi d'amore* passato al vaglio sistematico dell'edizione approntata per Antonio Blado da Mariano Lenzi e pubblicata a Roma nel 1535, vale a dire l'*editio princeps* dei *Dialoghi*.

Per quanto essenziale ai fini di una corretta ricostruzione della storia del testo,² un'edizione definita su testimoni che restituiscono momenti così differenti della lavorazione dell'opera, avrebbe in qualche modo tradito lo scopo principale che mi ero posta auspicando di riportare i *Dialoghi d'amore* nelle biblioteche dei lettori contemporanei; si rischiava infatti di mettere in circolazione una sorta di 'falso', un libro che nessuno aveva mai letto, e che tuttavia restava ancora indefinitamente lontano da quello uscito dalla penna dell'autore, forse perduto per sempre. Per questa ragione ho deciso di assumere come punto di partenza il testo approntato da Manuppella – il più curato e attendibile attualmente a disposizione – e riscontarlo sistematicamente con la *princeps*; il mio intento era infatti quello di proporre un

¹ Cfr. E. O. BELLINOTTO, *Un nuevo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*, «Arquivos do centro cultural português», 1974, pp. 399-409; l'edizione di Marso è presa in considerazione nel testo stabilito da Manuppella, che la considera la prima, per quanto parziale, edizione a stampa dei *Dialoghi*; per ulteriori notizie si veda ancora J. W. NELSON NOVOA, *New documents regarding the publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Hispania Judaica Bulletin», v, 2007, pp. 271-282, che ripropone in appendice le autorizzazioni concesse a Marso e a Lenzi per la stampa dei *Dialoghi*, nonché la dedica di Marso a Bernardino Silverio de' Piccolomini premessa alla stampa del *Libro de l'amore divino et humano*.

² Resta la sfida – meritevole di ogni encomio – della futura edizione critica dei *Dialoghi*.

testo omogeneo, sottoposto in ogni sua parte alla stessa revisione stilistica e quanto più possibile vicino a quello che ebbe ampia e fortunata circolazione lungo tutto il XVI secolo e oltre. Ho scelto quindi di riproporre le lezioni attestate nella *princeps* nei casi in cui le varianti accolte da Manuppella sulla base dei manoscritti non fossero necessarie a una migliore intellegibilità del testo, ma restituissero semplicemente una fase antecedente alla sistematica ripulitura linguistica cui esso fu sottoposto, compiutasi solo nell'edizione a stampa. Ho quindi considerato ipercorrettivi gli interventi apportati sulla scorta dei manoscritti che – limitatamente al terzo dialogo – ripristinano i latinismi che si suppone fossero più vicini al testo originale, ma che restituiscono a mio parere varianti formali peraltro non necessariamente riconducibili all'autore,¹ e ho accolto – di contro – le lezioni che introducono un elemento di maggiore chiarezza e intellegibilità nel testo.² Per fare un esempio: a p. 292 dell'edizione laterziana, in cui si racconta della nascita di Amore da Poros e Penia, secondo quanto narra Platone nel *Simposio*, reintegro l'aggettivo *bisognosa* in luogo di *indigente* e il sostantivo *mancamento* al posto di *indigenza*, perché semplici varianti formali, ma accolgo *affluente intelletto* in luogo di *influyente intelletto* per il valore sostanziale di tale correzione che – tenendo conto del significato dell'aggettivo latino *affluens* – restituisce un concetto preciso, quello dell'abbondanza che caratterizza la natura di Poros, la cui immagine allegorica rimanda alla fecondità dell'intelletto.³

¹ Riporto di seguito alcuni esempi (i numeri prima del segno '>' si riferiscono alla pagina e alle righe dell'edizione Manuppella, quelli che seguono alla pagina e alle righe della nuova edizione): p. 133, 15 celesti > p. 149, 30 celestiali; p. 149, 6 eserceno > p. 165, 19 esercitano; p. 186, 25 maniera > p. 206, 4 modo; p. 191, 28 solum > p. 211, 17 solo; p. 201, 3 carenza > p. 221, 9 mancamento; p. 204, 11 in infinitum > p. 224, 28 in infinito; p. 212, 18 germinazione > p. 234, 2 generazione; p. 213, 28 filosofale > p. 235, 16 filosofica; p. 219, 14 obietto > 241, 16 oggetto; p. 245, 1 processione > p. 268, 32 derivazione; p. 261, 12 estratto > p. 286, 11 cavato; p. 266, 7 opulento > p. 291, 23 ricco; p. 268, 32 Venere minore > p. 294, 15 Venere inferiore; p. 279, 16 provengono > p. 305, 22 derivano; p. 285, 18 arrembandosi > 311, 38 accostandosi; p. 304, 14 In principio creauit Deum > p. 332, 16 In principio creò Dio.

² Per limitarmi a qualche esempio: a p. 214 dell'edizione Manuppella viene reintegrata, sulla base dei manoscritti, una frase che manca nella *princeps*, che accolgo in quanto mi sembra utile alla corretta interpretazione del testo: «Ancora ne li riti degli Ebrei debbeno connumerare da il dì che uscirono di Egitto sette settimane, che sono quarantanove dì, e il quinquagesimo di fanno la festa de la data de la Legge, che la divinità si volse comunicare a tutti in comune: dicono che significa le sette rivoluzioni del mondo inferiore in quarantanove milia anni, e la nuova comunicazione delle idee divine ne l'universo caos e nella recreazione di tutto l'universo»; nella stessa pagina (riga 29) Manuppella sceglie 'giorni' in luogo di 'servi' e a p. 218, 9 'terzio' in luogo di 'perciò che'; in entrambi i casi accolgo nella mia edizione le *lectiones* migliorative proposte da Manuppella.

³ Cfr. *Dialoghi d'amore* 2008, p. 292: «Dice che, essendo gli dèi nel convito quando nacque Venere, Penia bisognosa era di fuore per avere qualche reliquia de le vivande degli dèi; e il dio Poro, figliuolo del Consiglio, imbracciato del nettare uscì di casa, dove era con gli altri in convito, e andò ne l'orto a dormire: onde Penia, desiderosa di avere figliuolo di lui, se gli coricò appresso e concepé l'Amore. Vuol dire che, producendo gli dèi (cioè Dio col mondo angelico) bellezza a loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorrevano insieme con libe-

In altri casi il riscontro sull'edizione bladiana ha consentito di recuperare frammenti di testo che restituivano una migliore leggibilità al passo in questione, come, per esempio a p. 11 dell'edizione da me curata, dove alle righe 11 e 12 si sono integrate le parole 'difetto' e 'cosa', rendendo più coerente il passaggio esaminato.¹ E poi ancora a p. 273, il recupero dell'aggettivo 'onesto' da concordare con 'amore' consente di comprendere meglio il discorso che segue sulla duplicità dell'amore, che non solo è platonicamente² distinto nel figlio della Venere celeste e di Giove e in quello della Venere inferiore e di Marte, ma che anche nel primo genere di amore, quello 'onesto' appunto, segnala una duplicità che si sostanzia tanto nelle cose corporali che nelle spirituali, nelle prime «per la moderazione del poco», nelle altre «per tutto il possibile crescimento».

Del gruppo di modifiche che hanno previsto integrazioni sulla base della *princeps*, fa parte un intervento sul quale ho riflettuto a lungo prima di prendere la decisione che mi ha portato a reintegrare un passaggio quasi certamente spurio, ma che si legge nell'*editio princeps* e in tutte le edizioni posteriori (fatta eccezione per quelle di Caramella e Manuppella), nonché nei tre manoscritti esaminati nell'edizione portoghese. Si tratta di quel riferimento a san Giovanni evangelista che fu presumibilmente aggiunto da una mano cristiana agli esempi di quanti – come Enoc ed Elia – le Scritture dichiarano immortali nel corpo come nell'anima e che Filone assume come fondamento del desiderio, non vano, nutrito dall'uomo di essere immortale.³

rale largizione e letizia come in convito de' natali di quella, il mancamento de la materia potenziale intervenne lì, desiderosa di partecipare le forme belle e perfezioni divine e angeliche. Poro, figlio del Consiglio (cioè l'affluente intelletto), imbrociato del nettare (cioè pieno de le idee e forme divine), desiderò partecipare al mondo inferiore per bonificarlo».

¹ «SOFIA. Se il desiderio presupponesse l'essere de le cose, ne seguirebbe che, quando giudichiamo la cosa che è buona e desiderabile, sempre tal giudizio saria vero. Ma non vedi tu che molte volte è falso, e non si truova così ne l'essere? Parrebbe adunque che 'l desiderio non presupponesse sempre l'essere de la cosa desiderata. FILONE. Questo medesimo *difetto* che dici, non meno accade ne l'amore che nel desiderio: perché molte volte quella *cosa* che è stimata buona e amabile, è gattiva e debbe esser aborrita. E così come la verità del giudizio de le cose causa li diritti e onesti desidèri, da' quali derivano tutte le virtù e fatti temperati e opere laudabili, così la falsità di tal giudizio è causa de' gattivi desidèri e disonesti amori, da' quali tutti i vizi ed errori umani derivano. Talché l'uno come l'altro presuppone l'essere de la cosa».

² Cfr. *Simposio*, 180c-182a.

³ Cfr. p. 263: «SOFIA. [...] veggio che tu ne l'amor accresci una quarta condizione, che, oltre che bisogna che sia di cosa bella e conosciuta da l'amante e che in qualche modo gli manchi o gli possi mancare, bisogna ancora (secondo te) che sia possibile conseguirla e se abbi speranza d'acquistarsi; il che par ragionevole. Ma troviamo esperienza in contrario: vediamo che gli uomini naturalmente desiano di mai non morire, la qual cosa è impossibile, manifesta e senza speranza. FILONE. Coloro che 'l desiano non credono interamente che sia impossibile: hanno inteso per le istorie legali che Enoc ed Elia *et ancor santo Giovanni evangelista* sono immortali in corpo ed anima, se ben veggono essere stato per miracolo; onde ciascuno pensa che a loro Dio potria fare simil miracolo, e però con questa possibilità si gionta qualche remota speranza, la quale incita un lento desiderio, massimamente per essere la morte orribile e la corruzione propria odiosa a chi vive».

Se è difficile pensare che un autore ebreo potesse sostanziare la sua argomentazione con episodi tratti dal Nuovo Testamento – né Leone si spinge a tanto in altri passaggi dei *Dialoghi* –, l'idea che già nella fase manoscritta il testo fosse stato letto in questa versione e che su questa versione si fosse discusso e argomentato nei quattro secoli che hanno fatto la fortuna dell'opera, mi ha convinto che valesse la pena riproporre la *lectio* della *princeps*, pur riconoscendo la quasi certa inautenticità del passaggio.

In alcuni casi, interventi congetturali, suggeriti dal contesto, mi hanno spinto a proporre *lectiones* non attestate nei manoscritti e nelle edizioni a stampa precedenti, ma che pure mi sembravano migliorare l'intelligibilità del testo. Per esempio, il passaggio in cui si teorizza che la bellezza spirituale sia la vera ragione della bellezza corporea – «ombra e immagine» della prima, la cui conoscenza genera l'impulso ad amare che fa dell'universo una totalità attraversata dalla onnipervasiva forza dell'amore – era piuttosto confuso nell'edizione portoghese come nella *princeps* e nei manoscritti, ed è stato da me integrato in base a quanto si legge subito dopo nel testo, recuperando, mi sembra, coerenza e leggibilità:

ed. Manuppella 1983, p. 287²⁵, sgg.:

Sofia. Mi piace la tua dottrina in questo, e desidero imitarla; e conosco quanto fallo può cadere ne la cognizione e amore de le bellezze corporee, e il gran rischio che in quelle si corre; e distintamente veggo che le bellezze corporali, in quanto son bellezze, non sono corporali, ma la sola partecipazione che li corporali hanno con l'incorporali, o vero il lustrore che li spirituali infondeno ne li corpi inferiori, le bellezze de' quali sono veramente ombre e immagini de le bellezze incorporee intellettuali, – e che 'l bene de l'anima nostra è ascendere da le bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili le superiori bellezze intellettuali. Ma con tutto questo mi resta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ognuno de l'incorporei bello, e ancora si comunica a li corpi, non solamente a li celesti in gran modo, ma ancora a l'inferiori e corruttibili secondo più e manco; ancora si partecipa (e più che a tutti) a l'uomo, principalmente a la sua anima razionale e mente intellettiva.

ed. Giovannozzi 2008, p. 314¹¹, sgg.:

SOFIA. Mi piace la tua dottrina in questo, e desidero imitarla; e conosco quanto fallo può cadere ne la cognizione e amore de le bellezze corporee, e il gran rischio che in quelle si corre; e distintamente veggo che le bellezze corporali, in quanto son bellezze, non sono corporali, ma la sola partecipazione che li corporali hanno con l'incorporali, o vero il lustrore che li spirituali infondeno ne li corpi inferiori, le bellezze de' quali sono veramente ombre e immagini de le bellezze incorporee intellettuali [*li fa belli*], e che 'l bene de l'anima nostra è ascendere da le bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili le superiori bellezze intellettuali. Ma con tutto questo mi resta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ognuno de l'incorporei bello, e ancora si comunica a li corpi, non solamente a li celesti in gran modo, ma ancora a l'inferiori e corruttibili secondo più e manco; ancora si partecipa (e più che a tutti) a l'uomo, principalmente a la sua anima razionale e mente intellettiva.

In altri casi si è trattato di interventi assai lievi, come la scelta della terza persona plurale del verbo 'nascere' in luogo della terza singolare nel passaggio di p. 15,16: «Niente di manco, se ben cessa il desiderio di quelle particular ricchezze già possedute, *nasceno immediate* nuovi desii d'altre cose aliene»; o la scelta del 'ché' causale a p. 9,23: «Non posso negare non abbi più forza in me, a commovermi, la soave e pura mente, che non ha l'amorosa volontà; né per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che più vale: *ché*, se m'ami come dici, debbi più presto procurare di quietarmi l'intelletto, che incitarmi l'appetito».

In alcuni casi le *lectiones* tradite dalla *princeps* mi sono sembrate più corrette rispetto a quelle proposte nell'edizione Manuppella; molto più chiaro, per esempio, mi sembra il passaggio che si legge a p. 66 dell'edizione Laterza rispetto alla versione proposta dallo studioso, che per coerenza con l'espressione ricorrente poco sopra 'amor sensitivo', accoglie la lezione attestata in Leonardo Marso. Discutendo dei tre tipi di amore «naturale, sensitivo e razional volontario» che si distinguono in natura e sono propri, rispettivamente, delle cose insensibili, degli animali irrazionali e dell'uomo, Sofia chiede a Filone se le forme inferiori dell'amore si trovino anche negli esseri superiori, così da poter dire che l'amore naturale è anche degli animali, come quello sensibile degli uomini. Filone conclude:

Hai ben dimandato; e così è, che con l'amor più eccellente si truovano li manco eccellenti, ma con quel ch'è manco non sempre si truova il più. In modo che negli uomini con l'amor razionale volontario si truova ancor l'amore sensitivo di seguir le cose sensibili che convengano a la vita, fuggendo gl'inconvenienti, e si truova ancor in loro l'inclinazion naturale de li corpi insensibili: *ché*, cascando uno uomo di luogo alto, tenderà naturalmente al basso, come corpo grave; e negli animali si truova ancor questa inclinazion naturale, *ché*, come corpi gravi, cercano naturalmente il centro de la Terra come luogo suo conosciuto e desiato di sua natura.¹

La piccola modifica da me introdotta sulla scorta della *princeps*² mi sembra renda decisamente più chiara e coerente l'argomentazione di Sofia, che prosegue:

ed. Manuppella 1983, p. 59,₂₇ sgg.

Che ragioni hai tu di chiamar a coteste inclinazioni naturali «*amore sensitivo*»? *ché* l'amor parrebbe propriamente affetto de la volontà; e la volontà negli uomini, fra tutti gl'inferiori, solamente si truova. L'altre chiamale inclinazioni o appetito, e non amore.

ed. Giovannozzi 2008, p. 66,₅ sgg.

Che ragioni hai tu di chiamar a coteste inclinazioni naturali *e sensitive, amore*? *Ché* l'amor parrebbe propriamente affetto de la volontà; e la volontà negli uomini, fra tutti gl'inferiori, solamente si truova. L'altre chiamale inclinazioni o appetito, e non amore.

¹ *Dialoghi d'amore* 2008, pp. 65-66.

² Questa versione si legge anche nell'edizione Caramella.

L'obiezione di Sofia è infatti relativa tanto alle inclinazioni naturali che alle sensibili, che a rigore non dovrebbero essere considerate delle forme di amore; mentre la versione fornita da Manuppella appiattisce la differenza tra le due inclinazioni, confondendo le prime con l'amore 'sensitivo', quello proprio, secondo la distinzione proposta da Leone poco sopra, degli animali e dell'uomo, ma estraneo alle realtà prive di sensibilità e vita.

Talvolta le modifiche introdotte sulla base della *princeps* sono state minime, eppure hanno avuto un grande effetto chiarificatore sul testo. Nel corso del terzo dialogo, per esempio, si incontrano pagine molto interessanti in cui Leone propone un parallelo, già presente nelle *Enneadi* plotiniane,¹ tra la Luna e l'anima umana. Le fasi dell'astro vengono paragonate al movimento circolare dell'anima, che si volge vicissitudinalmente ora verso il mondo delle realtà superiori e divine, simboleggiate dal Sole, ora verso la corporeità materiale. Così, nella fase di luna piena, i due 'luminari' sono opposti tra loro e la Luna riflette tutta la sua luce verso il mondo inferiore; a questa situazione corrisponde nell'uomo un attaccamento verso gli aspetti materiali dell'esistenza. Nella fase di luna nuova, invece, quando l'astro è in congiunzione con il Sole e rivolge verso la Terra la parte non illuminata si determina una situazione che corrisponde nell'uomo all'inclinazione verso l'attività contemplativa, in cui egli si astrae dalla dimensione corporea. In questo punto si colloca il mio intervento:

edizione Manuppella 1983, p. 163,¹⁸ sgg.

Il contrario è quando l'anima riceve la luce *da l'intelletto, de la parte superiore* incorporea verso esso intelletto, e s'unisce con lui come fa la Luna col Sole ne la coniunzione.

ed. Giovannozzi 2008, p. 181,¹² sgg.

Il contrario è quando l'anima riceve la luce *de l'intelletto, da la parte superiore* incorporea verso esso intelletto, e s'unisce con lui come fa la Luna col Sole ne la coniunzione.

L'assorbimento totale dell'uomo nell'attività contemplativa, con il conseguente abbandono delle necessità corporee, diventerebbe addirittura fatale alla sua sopravvivenza se – come accade nelle fasi lunari – l'anima non inclinasse periodicamente verso l'uno e l'altro aspetto della sua esistenza.²

¹ Cfr. *Enneadi*, v, 6, 4, 15-20.

² *Dialoghi d'amore* 2008, pp. 181-182: «È ben vero che quella divina coppulazione gli fa abbandonare le cose corporali e le cure di quelle, e resta tenebrosa come la Luna da la parte inferiore verso di noi; ed essendosi astratta la contemplazione e coppulazione de l'anima con l'intelletto, le cose corporali non sono provvedute né amministrate convenientemente da lei. Ma perché non si ruini tutta la parte corporea, per necessità si parte l'anima da quella coniunzione de l'intelletto, partecipando la luce a la parte inferiore a poco a poco, come fa la Luna doppo la coniunzione, e quanto la parte inferiore riceve di luce da l'intelletto, tanto manca a la superiore, perché la perfetta coppulazione non può stare con provvidenza di cose corporee.

Ancora nel terzo dialogo, quando si discute l'affermazione platonica «che gli dèi non abbino amore, e che l'amore non sia dio né idea del sommo intelletto»,¹ Filone ripropone l'argomentazione che si legge nel *Simposio* (205a-d), secondo la quale amore è termine con il quale si indica ogni desiderio, «di qualsivoglia cosa e di qual si voglia desiderante» e in questo senso esso appartiene a Dio come a tutte le creature, mentre invece nel senso specifico di desiderio di bellezza,² esso non può dirsi proprio di dio, «però che quel che desia bellezza non l'ha né è bello, e a Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza né la può desiare, onde non può avere amore, cioè di tal sorte». ³ Su questa distinzione si fonda dunque la possibilità di accogliere la posizione platonica e la compiaciuta conclusione di Sofia, a mio parere meno intellegibile nella versione datane nell'edizione portoghese, che peraltro risulta poco coerente con l'uso del verbo 'inferire' che si legge nel corso dei *Dialoghi*:⁴

ed. Manuppella 1983, p. 188, sgg.:

Sofia – Mi piace che Platone resti verace, che non si contradica; ma non pare già che la diffinizione, che lui pone all'amore, escluda l'amor d'Iddio (*come lui vuole*): *inferire* anzi mi par che non meno il comprenda che la diffinizione che tu gli hai assegnata.

ed. Giovannozzi 2008, p. 207, sgg.:

SOFIA. Mi piace che Platone resti verace, che non si contradica; ma non pare già che la diffinizione, che lui pone all'amore, escluda l'amor d'Iddio (*come lui vuole inferire*), anzi mi par che non meno il comprenda che la diffinizione che tu gli hai assegnata.

Sullo scorcio del terzo dialogo, infine, si è apportata un'altra modifica al testo dell'edizione portoghese privilegiando la lezione della bladiana; i due interlocutori ragionano delle diverse specie di *dilettaçioni*, *desidèri* e *desideranti*, distinguendo nelle prime, quattro differenti tipologie «due buone e

Séguita che l'anima va mettendo sua luce e cognizione nel corporeo, levandola dal divino a poco a poco, come la Luna, finché abbi posto ogni sua provvidenza in quello, lasciando totalmente la vita contemplativa; e allora è come la Luna ne la quintadecima, piena verso di noi di luce e verso il cielo di tenebre. Ancor séguita che l'anima, come la Luna, sottrae sua luce dal mondo inferiore, ritornando nel superiore divino a poco a poco, fin che torni qualche volta a quella total coppulazione, e intellettuale, con integra tenebrosità corporea; e così successivamente si muta ne l'anima la luce intellettuale, d'una parte ne l'altra, e l'opposita tenebrosità (come ne la Luna quella del Sole) con mirabile similitudine».

¹ *Dialoghi d'amore* 2008, p. 204; cfr. PLATONE, *Simposio*, 202d-203a.

² Cfr. *Fedro*, 238d e *Simposio*, 240c-d, nonché M. FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki, 1984, I, IV, p. 15 e II, IX, p. 44.

³ *Dialoghi d'amore* 2008, p. 204.

⁴ Nell'opera è costante infatti l'impiego del verbo nel senso di 'trarre una conclusione'; esso ricorre sistematicamente nell'espressione 'voler inferire' (cfr. pp. 220, 270, 276, 277, 348). È invece attestato una sola volta (p. 277) l'impiego nel senso 'implicare, comportare', secondo la sfumatura proposta nell'edizione portoghese.

belle e due buone e non belle: l'una de le buone e belle è esistente e l'altra è apparente; e così l'una de le buone e non belle è di buono esistente e l'altra di buono apparente». ¹ A questo punto Sofia chiede se tale distinzione comporti altrettante tipologie di desideri e di desideranti; Filone conclude che bisogna ammettere tanti tipi di desideri quante sono le *delettazioni desiderate*, dunque quattro, mentre non è necessario postulare più di due tipologie di desideranti: quelli che desiderano con onestà e moderazione e quelli che desiderano smoderatamente: i *temperati* e gli *stemperati*. Tenendo conto di queste classificazioni, nonché delle argomentazioni proposte nelle pagine precedenti, in cui si afferma l'esistenza di dilettazioni/diletti buone/i e belle/i come pure di dilettazioni/diletti buone/i e non belle/i, ² ma mai di dilettazioni/diletti belle/i non buone/i, ho preferito la lezione attestata nella bladiana rispetto all'edizione portoghese nel punto che segue:

ed. Manuppella 1983, p. 313, sgg.

Li temperati de le belle bellezze e buone, e di quelle che sono *belle e non buone*, desiano quelle che sono tali in vera esistenza, e non solo in apparenza; ma li desideranti stemperati desiano quelle dilettazioni che sono belle, o vero buone, in apparenza, non in vera esistenza: e questa differenza procede da la bontà e bellezza che è ne l'anime de li desideranti, che quello che è buono e bello ama le dilettazioni veramente belle e desia le veramente buone, e quello che non ha bene né bellezza esistente, ma solamente apparente, ama le dilettazioni belle apparentemente e non in esistente verità.

ed. Giovannozzi 2008, p. 341, ₃₃ sgg.

Li temperati de le belle bellezze e buone, e di quelle che sono *buone e non belle*, desiano quelle che sono tali in vera esistenza, e non solo in apparenza; ma li desideranti stemperati desiano quelle dilettazioni che sono belle, o vero buone, in apparenza, non in vera esistenza: e questa differenza procede da la bontà e bellezza che è ne l'anime de li desideranti, che quello che è buono e bello ama le dilettazioni veramente belle e desia le veramente buone, e quello che non ha bene né bellezza esistente, ma solamente apparente, ama le dilettazioni belle apparentemente e non in esistente verità.

In sintesi, le modifiche da me introdotte rispetto all'edizione Manuppella possono essere raggruppate secondo quattro tipologie di interventi: a) integrazioni o espunzioni sulla base dell'*editio princeps*; b) interventi e integrazioni congetturali; c) *lectiones* della *princeps* preferite a quelle di Manuppella, considerate ipercorretive; d) *lectiones* della *princeps* preferite a quelle di Ma-

¹ *Dialoghi d'amore* 2008, p. 341.

² Cfr. *Dialoghi d'amore* 2008, pp. 337, 338, 339, 341. In particolare, a p. 339, ¹, ho apportato una lieve correzione, sulla base della *princeps*, all'edizione portoghese (p. 310, ¹⁶); leggo: «Intendo bene la differenza che poni infra 'l desiderio amoroso e appetitoso, e come de l'amoroso sono *fine* le dilettazioni, le buone e belle, e de l'appetitoso le buone e non belle», in luogo di: «Intendo bene la differenza che poni infra 'l desiderio amoroso e appetitoso, e come de l'amoroso sono *fine*, de le dilettazioni, le buone e belle, e de l'appetitoso le buone e non belle».

nuppella perché ritenute più corrette. Si è intervenuti inoltre sulla punteggiatura, modernizzata tenendo conto delle esigenze di comprensione e di sintassi; si sono utilizzate le virgolette caporali (« ») per le citazioni all'interno del testo e gli apici (') per le citazioni all'interno di citazioni; si è utilizzato il corsivo per i titoli di opere, le parole latine, i termini e le espressioni che si volevano evidenziare, per esempio la prima occorrenza di sintagmi particolarmente carichi di significato (*anima del mondo, primo fattore, sommo bello, primo motore, somma sapienza*). Nel corpo della parola si è ricorsi all'accento nel caso in cui questo servisse a evitare ambiguità, utilizzando l'accento grave in caso di suoni aperti (dèi) e l'accento acuto nel caso di suoni chiusi (séguito); si è posto l'accento anche sulla vocale tonica dei plurali che potevano generare equivoci (principi, principi). Si è modificato l'uso dei maiuscoli – quanto mai incostante nell'edizione cinquecentesca – limitandolo ai nomi propri, ai nomi dei pianeti, al Sole, alla Luna e alla Terra; si è optato per la forma minuscola di termini quali 'divinità', 'dèi' ecc. I nomi dei due interlocutori dei dialoghi figurano in maiuscoletto, seguiti da un doppio spazio, in luogo del grassetto utilizzato nell'edizione portoghese. Le parentesi quadre ([]) segnalano l'intervento dei curatori – anche delle edizioni precedenti – a integrazione e correzione del testo.

In attesa che nuovi documenti possano chiarire le questioni ancora aperte relative alla lingua, alla redazione originale dei *Dialoghi*, alle fasi di lavorazione che ne prepararono la stampa, nonché ai protagonisti di queste vicende, confido che l'edizione da me curata possa rinnovare e alimentare l'interesse per questo testo, della cui straordinaria fortuna si mostrava già consapevole Cervantes, che nel Prologo della prima parte del *Quijote*, sebbene nella trama ironica delle sue parole, sentenziava: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas».

THE RECEPTION OF YEHUDAH ABRAVANEL AMONG CONVERSOS IN THE 17TH CENTURY: A CASE STUDY OF ABRAHAM KOHEN DE HERRERA*

AARON W. HUGHES

SUMMARY

Abraham Kohen de Herrera follows a number of earlier Jewish thinkers of the Italian Renaissance, who sought to interpret the kabbalah philosophically. However, the only Renaissance Jewish philosopher that Herrera mentions by name is Yehudah Abravanel. I shall address this by suggesting that Abravanel's 'circle of love' pervades Herrera's cosmology, forming the background against which much of his thinking takes place. My goal in doing this is twofold. On the one hand, I offer this as an attempt to show an important, though often implicit, source in Herrera's cosmology and metaphysics. Yet, seen from another angle, this will enable us to witness an important chapter in the reception history of Abravanel's *Dialoghi d'amore*. Within this context, there is a tendency in the secondary literature to focus solely on the possible sources of Judah Abravanel; yet virtually nothing on its subsequent reception by later thinkers.

ABRAMHAM KOHEN DE HERRERA (ca. 1570-1635) was an important thinker in the history of early modern Jewish thought. As is the case with Jewish philosophers who preceded him, we witness in his writings the universal and the particular in intimate conversation. Like the great medieval Jewish thinkers, he was interested in the universalism inherent to the philosophical project; yet, as a Jew, his main interest was in how such universalism emerged from the particularities of the Jewish tradition. If Herrera was a Renaissance thinker, someone who used language and rhetoric to articulate his position, thereby demonstrating his proficiency in all branches of human knowledge, he was also someone who used these skills to show the supremacy of kabbalistic truths. In true Renaissance fashion, he read universally and syncretistically: Philosophers, mystics, and poets from different time periods and ethnicities sit quite comfortably in his work; yet, like Renaissance luminaries such as Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola, he also read particularistically, showing how all thought ultimately attested, in one way or another, to a particular set of truth claims, in his case those of the kabbalah.

* An early version of this paper was presented at the «First Dubrovnik Interfaith Encounter on Renaissance Philosophy: Honoring Abraham Kohen Herrera» (September 2007). I would like to thank Rossella Pescatori for reading and commenting on the present article.

Herrera follows a number of earlier Jewish thinkers of the Italian Renaissance,¹ who sought to interpret the kabbalah philosophically (e.g., David ben Judah Messer Leon, ca. 1470-ca. 1535). In what follows, I shall address one instance of how the inherited Jewish philosophical tradition enabled him to think about kabbalistic principles.² I shall confine myself to examining the connections, both textual and philosophical, between Herrera³ and one of the first and most important Jewish philosophers of the Italian Renaissance, Yehudah Abravanel (ca. 1465-after 1521), also known as Leone Ebreo. Given the constraints of time, I shall focus on only one particular aspect of this relationship, that of the so-called *circulo degli amori* or «circle of love». In order to do this, I divide what follows into three interrelated parts. First, I shall try to ascertain what features a seventeenth-century thinker such as Herrera might well have found attractive in Yehudah Abravanel's *Dialoghi d'amore*. Secondly, I shall examine those places in *Puerta del Cielo* where Herrera explicitly mentions Yehudah Abravanel by name. These passages, I shall suggest, all relate, in one way or another, to the general emanationist system of the *Dialoghi*, one that Herrera endorses and one that forms the general backdrop against which the great majority of his cosmological and ontological speculation takes place. Finally, and within the same context, I shall attempt to show how these passages work on the assumption of the concept of the *circulo degli amori*.

¹ For a recent attempt to rethink terms that we take for granted in Renaissance studies, including the very term «renaissance» see C. S. CELENZA, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, for example, pp. xi-xx; in this regard, also see D. HAY, *Historians and the Renaissance During The Last Twenty-Five Years*, in *The Renaissance: Essays in Interpretation*, edited by A. Chastel, London, Methuen, 1982, pp. 1-32. As for Jews and the Renaissance, it is important not to romanticize the relationship. According to H. TIROSH-ROTHSCHILD, «The Renaissance was not an epoch of tolerance, secularism, and individualism as Jewish historians from the late nineteenth century to the 1960s portrayed it, neither did the Renaissance anticipate the Emancipation or the beginning of modernity for Jews». See H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany, State University of New York Press, 1991, 3; IDEM, *Jewish Culture in Renaissance Italy: A Methodological Study*, «Italia », ix, 1-2, 1990, pp. 63-68. For an argument that is highly critical of the view that Jews simply adopted and adapted to the Renaissance, see R. BONFIL, *The Historian's Perception of the Jews in the Italian Renaissance: Towards a Reappraisal*, «Revue des Études juives», CXLIII, 1, 1984, pp. 59-82.

² Here I follow the lead of A. ALTMANN, *Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta del Cielo*, «Hebrew Union College Annual», LIII, 1982, pp. 317-355.

³ I do not provide a detailed biographical account of Herrera – who was born in Lisbon or in Italy, taken prisoner (and released) by the English, and who subsequently lived in Italy, Ragusa (Modern Dubrovnik), Amsterdam, and Hamburg. Requisite accounts may be found in G. SCHOLEM, *Abraham Cohen Herrera: Life, Work, and Influence*, [in Hebrew], Jerusalem, Mossad Bialik, 1978, ch. 1; N. YOSHA, *Myth and Metaphor: R. Abraham Kohen Herrera's Philosophical Interpretation of Lurianic Kabbalah*, [in Hebrew], Jerusalem, Mekhon Ben Zvi, 1994, ch. 1.

1. YEHUDAH ABRAVANEL IN THE SEVENTEENTH CENTURY

Before I move onto an examination of Herrera's use of the *Dialoghi* in the *Puerta*, let me briefly situate Yehudah Abravanel.¹ He is a difficult figure to classify, most likely owing to his transition between the medieval and early modern periods. For example, his work is certainly in conversation with a number of themes found in Renaissance Platonism and Humanism.² Yet at the same time he freely draws upon the cosmology and metaphysics of his Jewish and Islamic predecessors.³ If we assume that he is a Renaissance thinker, certain features of whose work are in conversation with the medieval period,⁴ we can begin to appreciate the novelty of his thought, a

¹ For requisite secondary literature on Yehudah Abravanel, see M. DORMAN, *Yehudah Abravanel: His Life and Work*, [in Hebrew], in *Sichot 'al ha-Ahavah: Leone Ebreo (Giuda Abrabanel)*, edited and translated by M. Dorman, Jerusalem, Mossad Bialik, 1983, pp. 13-95; B. ZIMMEL, *Leo Hebreus*, Breslau, no press, 1886; S. H. MARGULIES, *La famiglia Abravanel in Italia*, «*Rivista israelitica*», III, 1906, pp. 97-107, 147-154; H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo: Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1926, pp. 55-85; C. GEBHARDT, *Leone Ebreo*, Heidelberg, no press, 1929; and A. R. MILBURN, *Leone Ebreo and the Renaissance*, in *Isaac Abravanel: Six Lectures*, edited by J. B. Trend and H. Loewe, Cambridge, Cambridge University Press, 1937, pp. 133-57. For a survey that synthesizes all of these sources, see the biographical section of A. W. HUGHES *Abrabanel, Judah*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* at «<http://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/>».

² See A. M. LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman, New York, New York University Press, 1992, pp. 170-188; A. M. LESLEY, *Proverbs, Figures, and Riddles: The Dialogues of Love as a Hebrew Humanist Composition*, in *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, edited by M. Fishbane, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 204-225; IDEM, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, 107-137; IDEM, *The Art of Philosophy: The Use of Dialogue in Halevi's Kuzari and Abravanel's Dialoghi*, «*Medieval Encounters*», XIII, 3, 2007, pp. 470-498; IDEM, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, «*Harvard Theological Review*», xcvi, 4, 2004, pp. 461-484.

³ This, at least, is the opinion of S. PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 106-145. In the same collection, also see H. DAVIDSON, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman, Cambridge, Harvard University Press, 1983, esp. pp. 106-145; A. IVRY, *Remnants of Jewish Averroism in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 243-265.

⁴ Indeed this should not come as a surprise given the work of Kristeller, which argues that rather than see in the Renaissance a sharp break from the medieval period, we need to envisage the former as continuing a number of trends and trajectories of the latter. See in particular P. O. KRISTELLER, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in his *Renaissance Thought and Its Sources*, edited by M. Mooney, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 85-105; IDEM, *Renaissance Philosophy and the Medieval Tradition*, in his *Renaissance Thought and Its Sources*, edited by M. Mooney, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 106-133.

novelty that subsequent thinkers, both Jewish and non-Jewish, found so attractive. As Herrera himself intimates, the pleasing style and literary embellishment of the *Dialoghi*,¹ features lacking in most medieval philosophical works, whether Jewish or non-Jewish, seem to have played a significant role in the work's popularity. Moreover, like him, many seem to have been attracted to the general pantheistic outlook encountered in the *Dialoghi*. This pantheism enabled Yehudah Abravanel to interlock the corporeal and the spiritual in new ways, ways that, owing to the popularity of the *Dialoghi*, especially among a non-Jewish reading public, seem to have coincided with contemporaneous aesthetics.²

On a more general level, it is important to understand the various intellectual, religious, and cultural contexts in which someone like Herrera would have encountered the work of Yehudah Abravanel. For one thing, as was well-known from the various Spanish translations of the *Dialoghi*, its author was Jewish³. A European bestseller composed by a Jew, then, likely would have had tremendous appeal to a generation of intellectuals who were quite literally struggling with and rediscovering their Jewishness.

Moreover, the *Dialoghi* was not a religious work *per se*, at least not in the traditional mould. Unlike other works, it was written in the vernacular as opposed to Hebrew. This would have made it accessible to a generation of *converso* thinkers, whose knowledge of Hebrew was uncertain at best. Yehudah Abravanel's *Dialoghi*, thus, served as a model for many seventeenth-century Jewish thinkers, many of whom also wrote in the vernacular.⁴ In addition, we must not ignore the content of Abravanel's work. In this regard, the *Dialoghi* provided one of the most sophisticated and subtle readings of love to emerge from the Italian Renaissance, one that combined all of the major trajectories of Renaissance thought – Humanism, Platonism, Aristotelianism, and Neoplatonism – and, moreover, one that packaged them in a pleasing literary form. Yet if Abravanel was comfortable with the intellectual, aesthetic, and literary worlds of Renaissance humanism, he was equally at home in the world of Jewish thought, especially kabbalah, where beauty was also regarded as a universal principle pervading the entire cosmos.⁵ Finally, Yehudah Abravanel was also part of a trend in the fifteenth century

¹ For a fuller discussion of Herrera's appreciation of this feature, see below.

² See A. W. HUGHES, *Transforming the Maimonidean Imagination*, «Harvard Theological Review», xcvi, 4, 2004, pp. 469-471.

³ This, incidentally, is not something we can automatically assume for the readership of other translations, e.g., the French, which never made this clear.

⁴ I have no intention of wading into the questions surrounding the original language of the *Dialoghi*. I consider it to be Italian, and I make the case for this fully in A. W. HUGHES, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 120-122.

⁵ Cfr. A. W. HUGHES, *Transforming the Maimonidean Imagination*, cit., pp. 469-470.

that witnessed Jewish thinkers begin to stress the limitations of human reason and to argue that scientific knowledge was incapable of providing the key to unlocking the secrets of the universe. The knowledge of supra-rational truths now increasingly became associated with revelation.¹

2. YEHUDAH ABRAVANEL IN THE PUERTA DEL CIELO

It is quite impossible to know when, where, or with whom Abraham Kohen de Herrera might have encountered the *Dialoghi d'amore*. Would he have encountered this work in northern Italy?² Perhaps he would have read them in Ragusa (modern Dubrovnik), where his teacher there, R. Israel Sarug, also seems to have been influenced by philosophical interpretations of the Kabbalah and who had also lived in Venice for a time?³ Or perhaps even in Amsterdam, the *de facto* center of Jewish intellectual life in the seventeenth century?

Regardless, in the late sixteenth – and seventeenth – centuries, then, a number of individuals seem to have been attracted to the *Dialoghi* not only because of its treatment of love, but also owing to the status of its author as either a Jew (in the case of ibn Yahya)⁴ or someone marginalized by mainstream European society (in the case of Garcilaso Inca de la Vega).⁵ On the one hand, this work was a Renaissance bestseller, translated into every major European language and enjoying widespread popular appeal; on the other hand, however, the religion of its author remained problematic. Although there were attempts in a later PRINT tradition to make him convert to Christianity,⁶ his Jewishness remained clear in the Spanish translation tradition.⁷ It was this reconciliation that seems to have proved attractive to the *mestizo* Garcilaso (1539-1616). Indeed, perhaps it did the same to other *conver-*

¹ This can be seen clearly in the work of Abravanel's older contemporary, Yohanan Alemanno (ca. 1435-after 1504). A Hebrew text and English translation of his *Shir ha-ma'alot li-Shlomo* may be found in A. M. LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1976.

² In which case would he have read them in their original Italian or in Spanish translation?

³ See YOSHA, *Myth and Metaphor*, cit., pp. 116-121.

⁴ See the discussion in J. W. NELSON NOVOA, *An aljamiado Version of Judah Abravanel's Dialoghi d'amore*, «Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo», VII, 2, 2003, p. 325; also IDEM, *Los Diálogos de Amore de León Hebreo en el Marco Sociocultural Sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas 'Alberto Benveniste' da Universidade de Lisboa, 2006.

⁵ See the comments in DORMAN, *Sichot 'al ha-ahavah*, cit., pp. 143-155; DORIS SOMMER, *At Home Abroad: El Inca Shuttles with Hebreo*, «Poetics Today», XVII, 3, 1996, pp. 385-415.

⁶ For example, «Dialoghi di Amore, composti per Leone Medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto Cristiano».

⁷ For an overview of this tradition, see C. D. BACICH, *The Dialogues of Love in Spanish Translation*, in LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, translated by R. Pescatori and C. D. Bacich, University of Toronto Press, forthcoming 2008.

sos in the Iberian Peninsula, or to those *conversos* who had recently rejoined the fold of Judaism outside of it.

As I mentioned above, one of the major trends of Italian kabbalah was to read mystical texts philosophically, something of which kabbalists in other countries were generally critical.¹ Many, certainly correctly, have seen Moses Cordovero, especially his *Pardes Rimmonim*, as one of the major influences behind Herrera's synthesis of kabbalah and philosophy.² However, because Herrera's importance resides in his dissemination of kabbalistic principles by framing them and interpreting them using a variety of philosophical terms and categories, I wish to situate him here within the tradition of Italian kabbalah. My goal here is certainly not to deny the intellectual affinities between the likes of Cordovero and Herrera; rather, it is to explore other possible sources and influences on Herrera's thinking. On such source, I contend, is Yehudah Abravanel's *Dialoghi d'amore*. And to examine the link between these two thinkers I shall here focus on the concept of the *circulo degli amori*.

Before I examine this concept in more detail, however, I first want to examine those places in the *Puerta* where Herrera explicitly mentions «Leo Hebreus» by name. One of the most dynamic features of Herrera's work, as many have duly noted, is its frequent citation of other authors.³ This trait, and the necessary intellectual syncretism that it implies, was a feature that he shared with other Renaissance philosophers, most notably Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). This enabled him to cite as valid authorities everyone from the pre-Socratics to Plato to the Arab philosophers to Scholastics. Interestingly, his use of Jewish philosophers is rather limited. In this regard, he primarily limits himself to citing Maimonides (i.e., «Rabbi Moses of Egypt»), Joseph Albo (ca. 1380-1444), and Yehudah Abravanel.

Herrera's first mention of Yehudah Abravanel occurs in *Puerta* IV.13,⁴ where he is mentioned within a long list of philosophers who argue that from a First Cause there must issue necessarily and directly a most perfect effect. After citing a number of thinkers from Zoroaster to Porphyry to Alghazali, he writes that this teaching is «likewise [found] in all of our Hebrew philosophers, like Rabbi Moses of Egypt, R. Joseph Albo, Leo Hebreus, and

¹ Indeed, some of the earliest criticisms of Judah Abravanel, especially those of Saul ha-Kohen Ashkenazi, fault him with rationalizing kabbalistic principles. See A. W. HUGHES, *Transforming the Maimonidean Imagination*, cit., p. 464.

² YOSHA, *Myth and Metaphor*, cit., pp. 105-108.

³ Cfr. SCHOLEM, *Abraham Cohen Herrera*, cit., pp. 6-8; YOSHA, *Myth and Metaphor*, cit., pp. 92-98; K. KRABBENHOFT, *Translator's Introduction*, in his *Abraham Kohen de Herrera, Gate of Heaven: Translated from the Spanish with Introduction and Notes*, Leiden, Brill, 2002, pp. XI-XXII.

⁴ K. KRABBENHOFT, *Abraham Kohen de Herrera, Gate of Heaven*, cit., pp. 112-118.

the others».¹ Here he must have in mind Abravanel's discussion in, *inter alia*, II. 165:

The most high God creates and governs the world by love, and binds it together in unity, and this is because, given that God is one in the simplest unity, whatever derives from Him will necessarily still be one total unity, because one derives from one, from pure unity and perfect union.²

Moreover, later in the same chapter, Herrera's cosmology is predicated on an emanative system, one that moves in two directions, both downwards and upwards. For just as *nous*, soul, and the corporeal world all emanate from the One, they will all ultimately ascend back towards it, being re-absorbed into its fabric. We read:

We can therefore conclude by saying that all of the members and the natures of all of the members of the world lead back to the singular nature of the soul of the world as if to their captain and guide, all of the spirits to a single world spirit as to its beginning, all of the minds that reside in the souls to one mind which consists purely of itself [...]. Finally the sovereign and pure mind must lead back to the paternal light of the supreme Good and pure One, as if to the beginning and end from which it immediately issues and to which it directly returns.³

Here he is also quick to note that the One, the principle from which everything else emanates, contains everything. Just as all minds and intelligibles emanate from the One, they ultimately return to It. This organic metaphor in which the all is contained in the all and, it would seem, by extension, the all in each of its constitutive parts, is a metaphor that we encounter frequently in the *Dialoghi*.

Herrera mentions Yehudah Abravanel again in *Puerta* VII. 14, where the problem he now concerns himself with is how there issues from the various emanated worlds a microcosm that, in its structure and divisions, resembles that of a man, the so-called *Adam Qadmon*. This celestial man, much like terrestrial ones, contains within itself members, potencies, spiritual qualities, and an intellect. As in the previous passage, the name of Yehudah Abravanel is coupled with that of Maimonides. He writes:

And as Leo Hebraeus learnedly teaches us in his *Dialoghi d'amore* [man] contains in himself all three worlds which, following the Peripatetics, he differentiates into the mental, in which the Deity places the mind and the soul, and the heavenly which consists of the spheres and stars, and the sublunary which includes the elements and elementals.⁴

In this passage, which seems to be based on *Dialoghi* II. 91,⁵ he reads Abrava-

¹ *Ibidem*, p. 113.

² LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, cit.

³ Ed. K. KRABBEHOFT, cit. p. 115.

⁴ *Ibidem*, p. 370.

⁵ The human body is divided into three parts (following the model of the world), each

nel as saying that the microcosm – i.e., all that exists below the First Cause – resembles a human. In other words, all that exists below this Cause – the worlds of *beri'ah*, *yezirah*, and *'asiya* – are ultimately «comparable to a body».¹ Herrera connects this statement by Abravanel to comments that Maimonides makes in *Guide*, I. 72, wherein the sublunar world is again compared to a «single human being who, being a microcosm, consists of mind, spirit, and body, and of actions, relations, potencies, and members».²

By far the most interesting passage in which Herrera mentions Yehudah Abravanel can be found in *Puerta* x. 13.³ In this chapter, he is interested in showing that the descent of various mental and animal spirits descend into earthly bodies is homologous to the «metaphorical fall or death of the *kelim*».⁴ In particular, he uses the main principles of Platonic psychology to interpret the shattering of the *nequdim* and their subsequent fall into the world of creation and formation.

Like other Jewish thinkers who tune kabbalah in a philosophical key, Herrera is not afraid to connect medieval philosophical discussion of psychology, epistemology, or cosmology to kabbalistic myth. In doing this, the traditional medieval antagonism between philosophy and mysticism breaks down. In particular, he argues that just as the individual must divert his intellect from the sensual world to the more noble activities that are associated with the divine world, the *nequdim* should have done the same and, if they had, they would have returned safely to the world of the sovereign intelligibles. Instead their «eyesight» could not adapt to the great light of the upper world and, as a result, they incurred a number of imperfections (e.g., their mental capacity «grew coarse and weak», and their union with the upper world was «loosened and relaxed».⁵

In order to bring his discussion of Platonic psychology into the frames of reference provided by Lurianic cosmology, Herrera invokes the name of Yehudah Abravanel. In particular, he connects the two principles – that of intellection and that of the fall – through the philosophical allegory of Adam and Eve in the Garden. As in the previous examples, he invokes the name of Yehudah Abravanel immediately following that of Maimonides:

And Rabbi Moses bar Maimon, called the one from Egypt, states the same thing, which is more completely and elegantly expounded by Leo Hebraeus, how it happened to the first Adam that, when he had been deceived by the serpent and by the women (which correspond to appetite and matter or the body), he left the tree of life

above the other. And starting from the bottom, the first is a sheet of tissue or membrane, which divides the body into two halves at the waist; this is called the diaphragm, extending from the lower part to the legs. The second is above that sheet of tissue up to the head. The third, still higher, is the head. Dialogue II, in ed. R. Pescatori and C. D. Bacich, cit.

¹ Ed. K. KRABBENHOFT, p. 370.

² *Ibidem*, pp. 369-370.

³ *Ibidem*, p. 466.

⁴ *Ibidem*, p. 464.

⁵ *Ibidem*, p. 468.

which is the contemplation of the deity and ate of the fruit of the tree of the knowledge of good and evil, which is the governance of the body and the active sensual life that lives through the body and in it, and when he was experienced in goods and evils that come from it, he incurred the travails and misery that he suffers in this unhappy state.¹

In this passage, Herrera seems to have in mind an extended passage the third dialogue, wherein Yehudah Abravanel provides an extended discussion of the biblical passage. I quote briefly from a part of it:

The serpent represents the carnal appetite which, when it finds the feminine part somewhat separated from the intellect, her husband, and defying his rigorous laws, first incites and deludes her, muddying herself with carnal pleasures and darkening herself with the pursuit of immoderate riches, which is the tree of knowledge of good and evil, for the two reasons I gave you.²

What Herrera does with this passage, however, is to use it to inform his own reading of the Lurianic concept of the *nequdim*, those *sefirot* that issue from the *aqudim*, i.e., those cosmic phenomena that become the locus of the so-called «shattering of the vessels» (*shevirat ha-kelim*).³ Herrera, then, uses Yehudah Abravanel's philosophical reading of the Fall as a means to create his own allegory of the cosmic drama that informs Lurianic kabbalah. As such, each author implies that his reading emerges naturally out of the biblical narrative. In this regard, he writes:

The mental nature of the seven fallen or dead *kelim* or vessels became so imperfect and damaged that, in order for them to return to the perfection that they had lost, they had to be produced or begotten anew, because if we call the fall and loss of light, death, should we not call it life to rise up and receive it, which is only accomplished through generation? Thus the return to the lost perfection that consists in receiving and retaining the highest *orot* or intelligible lights that the mental vessels lost when they died can be called generation and the reception of spirit life.⁴

Here we again witness Herrera's ability to take philosophical concepts and apply them to Lurianic myth. This, it seems, was one of the main reasons responsible for the subsequent popularity of his writings.

3. IL CIRCULO DEGLI AMORI

Having examined the three main instances in which Yehudah Abravanel appears in the *Puerta*, we see that he is the only Renaissance Jewish philosopher that Herrera mentions by name. There is no reference, for example,

¹ *Ibidem*, p. 466.

² *Dialoghi d'amore*, III, 301, English translation, cit.

³ On this term more generally, see L. FINE, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 134-138.

⁴ Ed. K. KRABBENHOFT, p. 468.

to the names or writings of David Messer Leon (ca. 1425- ca. 1495), Judah ben David Messer Leon (ca. 1470-ca. 1535), or Yohanan Alemanno (ca. 1435-after 1504). A question we, thus, have to ask ourselves is why. Why, in other words, would Herrera be so attracted to the thought of Yehudah Abravanel in particular?

In the time that remains, I shall attempt to address this by focusing on what links up all of these disparate references to Abravanel, that of the «circle of love» (*il circolo degli amori*), and suggest that this concept pervades Herrera's cosmology, forming the background against which much of his thinking takes place. Indeed, it is the «circle of love» that informs his emanationist system in the *Puerta del Cielo*, and thus plays an important role in his ability to read kabbalist principles philosophically.

My goal in doing this is twofold. On the one hand, I offer this as an attempt to show an important, though often implicit, source in Herrera's cosmology and metaphysics. Yet, seen from another angle, this will enable us to witness an important chapter in the reception history of Abravanel's *Dialoghi d'amore*, especially that of the «circle of love». Within this context, there is a tendency in the secondary literature to focus solely on the possible sources of Judah Abravanel's development of this concept; yet virtually nothing on its subsequent reception by later thinkers.

Before I move into an analysis of the «circle of love», let me briefly situate the tripartite cosmology that informs the writings of both Yehudah Abravanel and Herrera. For Yehudah Abravanel, the universe, more specifically the divine anthropos, contains within itself all three worlds.¹ Moreover, these three worlds are mirrored, for Abravanel, in the tripartite division of the human into a body («il corpo»), the soul («l'anima»), and the intellect («l'intelletto»).²

Herrera's ontology also assumes a tripartite structure, which in *Puerta* VII. 14, he cites in the name of Yehudah Abravanel. This passage, which I cited above in another context, refers to the divine anthropos that «contains in himself all three worlds [...] the mental, in which the Deity places the mind and the soul; the heavenly, which consists of the spheres and the stars; and the sublunary, which includes the elements and the elementals».³ For Herrera, as he explains in another part of the *Puerta*, these three worlds are created by *Ein Sof* through the emanative system of the *sefirot*. These three worlds – respectively referred to as *beri'ah*, *yetzirah*, and *'asiyah* – are progressively more accessible to humans, and thus provide a ladder to ascend to knowledge of the divine.⁴ These three worlds, as he notes in the follow-

¹ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, edited by Santino Caramella, Bari, Laterza & Figli, 1929, e.g., II, p. 91.

² *Dialoghi*, III, p. 331.

³ Ed. K. KRABBEHOFT, cit., p. 370.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 170.

ing passage, although, on one hand, distinct are nevertheless intimately connected to one another in an organic whole:

And as for why 'asiyah is called earth, this stands to reason because, like the earth, it is the lowest and least perfect of the three created worlds, the one in which divine causation comes to an end. It is true that the Diety did not create these [i.e., *beri'ah* and 'asiyah] without a suitable intermediary, which, participating in both, brings them into unity with one another and with itself. He formed the angelical world of *yetzirah*, placed it between the highest one, *beri'ah* or the seat of glory, and the lowest, 'asiyah or the material one. He did this to connect them and draw them together into one, mediating between them and attracting the influence of the higher and passing it on through itself to the lower.¹

This relationship between the various worlds, the ways in which the lower and the higher worlds influence one another by means of the middle is, as I shall show shortly connected to the «circle of love». Moreover, similar to Yehudah Abravanel before him, Herrera argues in *Puerta* VI. 7 that the tripartite nature of the cosmos is mirrored in the division of the human soul into the *neshamah*, the *ruah*, and the *nefesh*.²

A similar cosmology and ontology informs both the thought of Yehudah Abravanel and Herrera. This ontology is one that has at its foundation the «circle of love». Near the end of the third dialogue Yehudah Abravanel introduces this concept, one that it should be mentioned is lacking in the thought of Ficino, Pico, or other Renaissance thinkers.³ This circle, as we shall see in the following dialogic exchange between the two protagonists of the *Dialoghi*, Philo and Sophia, begins with the divine, whose love creates and sustains the universe:

Sophia: I see that this circle of being is made whole in passing through each degree in turn. And although you explained this to me before, in another connection, such delight and satisfaction does it bring to my mind that it is ever new to me. Now will you show me the circle of love in their various degrees? This is the purpose of our discussion.

Philo: [...] each degree of being with paternal love generates its immediate inferior, imparting its being or paternal beauty to it, although in a lesser degree as is only fitting.⁴

¹ *Puerta* v. 10 (*ibidem*, p. 176).

² *Ibidem*, p. 223.

³ *Dialoghi*, III, p. 377, translated by R. Pescatori and C. D. Bacich, cit. The source of this concept has been the subject of some debate. According to Damiens, Abravanel would have derived this from Ficino by way of the Alexandrian mystics, especially Pseudo-Dionysius. See S. DAMIENS, *Amor et Intellect chez Léon L'Hébreu*, Toulouse, E. Privat, 1971, pp. 162-166. Zimmels sees in it a kabbalistic influence. See, in particular, his *Leone Hebreo*, 39. Idel, however claims that Yehudah Abravanel's source is al-Batalyawsi, perhaps as received from his father's commentary to Genesis, or from Yohanan Alemanno. See M. IDEL, *The Source of the Circle of Love in the Dialoghi d'amore*, in Hebrew, «Iyyun», xxviii, 1978, 156.

⁴ *Dialoghi*, III, p. 378, translated by R. Pescatori and C. D. Bacich, cit.

This emanative framework, the love of that which is more beautiful for that which is less beautiful, comprises the first half of the circle. Everything in the universe exists on a hierarchical chain of being, from the pure actuality of the divine to the pure potentiality of prime matter. Just as the superior desires the perfection of the inferior, the inferior desires to unite with the superior. The first half of the circle spans from God to utter chaos, whereas, the second half of this circle works in reverse. It is the love of the inferior for the superior, predicated on the former's privation and subsequent desire to unite with the superior.

We witness this principle at work in Herrera's cosmology. In *Puerta* vi. 15, for example, in a discussion devoted to the plurality of worlds, he states that:

And this is why we allow so many ranks, one on top of another: so that the lower can grasp through the higher that which by itself or through lower ones it could not, and so that all may rise to the most perfect understanding possible [...] because *yetzirah* is known through *'asiah* and through *yetzirah* one rises to glimpse *beri'ah*, and through *beri'ah* one eventually ascends to contemplate *atzilut*, in which the light of the infinite cause, which illumines and gives life to it, can be observed and studied [...] because of the lower ones' imperfection, they need not be taught directly by the high one but rather by the intermediaries which are near them and adapted to them, because one does not go from one extreme to the other without passing through the middle.¹

Here, we see how a basic ontological fabric interconnects the entire cosmos. This is what allows everything below the First Cause ultimately to partake of it and thereby move towards it.² This movement is predicated on love and desire of that which has less perfection for that which has more. As such, and the previous passage makes clear, movement up the ontological hierarchy occurs only by means of that which is immediately above. However, just as the inferior desires the superior, the latter desires the perfection, in so far as is possible, of its effects. The return of the inferior to their cause or beginning, as we shall see shortly, ultimately mirrors their unfolding. As we saw with Yehudah Abravanel, though, this movement is not unidirectional. Just as the lower can only proceed towards the First by means of the ontological rung immediately above it, that which is above can only unfold by means of that which is immediately below it. Herrera writes:

The one that is very close to [the First Cause] receives from it alone and gives to all the others, and that which is very close to the last receives from all that go before and only gives to the one that alone is lower than it or beneath it [...]. Let us now conclude that, just as it is a quality of goodness to do good, so it is of the supreme Good to produce

¹ KRABBENHOFT, cit., pp. 258-259.

² Cfr. *Puerta* v. 9 (KRABBENHOFT, p. 174).

greatly good effects, but it is a greater good for the good of one to be communicable to many than to a particular or specific one.¹

Here, Herrera argues, invoking the name of Aristotle, that which is above desires to give of its goodness to that which exists below it. However, he is quick in another part of the *Puerta* (v. 8) to reject the traditional model of emanation that was so popular among medieval Islamic and Jewish philosophers in favor of a more active system in which the First Cause creates everything through the *sefirot*. In unfolding its goodness, however, that which is above does not give completely of itself, but does so in a diminished manner so that the lower can handle its overflow. Once again, though this time writing in *Puerta* x. 10, Herrera claims:

the lowest are present in the highest but in a supreme way, and the supreme ones are present in the lowest but in their very low way, and likewise the high and the low are included in the middle ones but in their middling way: the elements in the heavens but in a causal, celestial way, and the heavens in the elements, but in the elemental way of an effect.²

As in Yehudah Abravanel, what connects these various levels, both upwards and downwards, is the notion of Beauty. For Abravanel, beauty («bellezza»), that which inspires love and desire, connects all levels of the universe into an interlocking and organic relationship, which he refers to as the «universal circle» («il circolo di tutto»).³ The result is that everything, both sensual and intelligible, has the potential to image and reflect God's beauty. Herrera also defines beauty in relationship to the three worlds:

nothing but the illumination of the supreme Good which, communicated to mind, spirit, and matter, is resplendent in the well-ordered plurality of the ideas that illumine the intelligible world, and in the plurality of concepts that, by perfecting the spirit, make it a complete spiritual world; and it is resplendent finally in the harmonious disposition of the forms that make up the material world of the senses.⁴

Beauty, defined by its light and its ability to illumine, is a «divine species» that, to quote from *Puerta* vi. 10 is intimately connected to the First Cause:

It exists above all bodies, spirits, and minds which, participating in it, are called beautiful but are not pure, perfect, or formal beauty itself, which is one, simple, pure, unchanging, indivisible, incorporeal, and eternal and is therefore a quality of the First Cause but in a very superior, infinite way.⁵

¹ *Ibidem*, pp. 200-201.

² *Ibidem*, p. 457.

³ For a more detailed discussion of the concept of beauty in Abravanel, and how it informs his cosmology, see A. W. HUGHES, *Transforming the Maimonidean Imagination*, cit., pp. 471-479.

⁴ *Puerta* ix. 6 (KRABbenhofT, cit., p. 414).

⁵ *Ibidem*, p. 233.

We now see a number of similarities between the thought of Yehudah Abravanel and Abraham Kohen de Herrera. Both divide the universe into a tripartite structure that resembles a divine anthropos; both conceive of the universe as an organic entity, in which the superior – owing to its greater degree of beauty and desire to produce effects – creates the inferior; and the inferior owing to its perceived lack desires to return to its cause; finally, beauty plays a large role in uniting these various levels. As far as the individual is concerned, for Yehudah Abravanel, the highest felicity resides in the union with God, which he describes erotically as «felice coppulativa» («union» in the sexual and erotic sense):

Because the love of the human soul is double, directed not only towards the beauty of the intellect, but also towards the likeness of beauty that there is in the body, it happens that at times the love of intellectual beauty is so strong that it draws the soul to leave all affection for the body, so much that it totally disconnects itself from it and consequently the human being undergoes happy copulative death.¹

Although Herrera's Spanish description of the individual's true end lacks the erotic nature of Abravanel's Italian, he nevertheless informs us that it is based on understanding the nature of the universe. Since everything within the cosmos is interlocked and that it is precisely this interlocking that enables everything that exists outside of the First Cause to apprehend it by means of intermediaries (e.g., the *sefirot*). He describes this in the following terms:

Just as souls (which are like links and mediations that tie the low and the high together and both to itself, by participation), when they rise in disposition and worthiness, they receive superior illumination from a higher light.²

This light, that which shines from on high, it will be recalled is what Herrera defines as beauty. Although he does not spend a significant amount of time on the *telos* of the individual in the *Puerta*, we witness from this passage, and others like it, that he regards human felicity as the conjunction of the human soul with celestial beauty, one of the superior qualities of the First Cause.

¹ The Italian reads: «Essendo adunque l'amor de l'anima umana gemino, non solamente inclinato a la bellezza de l'intelletto ma ancora a la bellezza ritratta nel corpo, succede qualche volta che, essendo grandemente tirata da l'amore de la bellezza de l'intelletto, lassa del tutto l'amorosa inclinazione del corpo, tanto che si dissolve totalmente da quello e ne segue a l'uomo la morte felice coppulativa» (*Dialoghi*, III, ed. Caramella, pp. 195-196).

² *Puerta* VI. 15 (KRABBENHOFT, cit., p. 260).

4. CONCLUSIONS

As I mentioned above, a question we need to ask is why Herrera mentions Yehudah Abravanel, yet tends to ignore virtually every other Renaissance Jewish philosopher or thinker? I tried to answer this question by offering a number of possibilities. For one thing, Yehudah Abravanel's *Dialoghi* were very popular in Spanish literature at the time immediately preceding and also during the time that Herrera was writing. Secondly, Yehudah Abravanel was one of the few Jewish philosophers in the history of something we tend to refer to as Jewish philosophy, who was able to both write as a Jew and as a commanding Renaissance thinker for whom religious affiliation was secondary. In doing this, he functioned as an important role model for someone like Herrera and others who were returning to the fold of Judaism. Thirdly, Yehudah Abravanel served as an important link between the medieval Jewish philosophical tradition and the Renaissance Neoplatonism associated with the likes of Ficino and Pico della Mirandola. It seems, then, that Yehudah Abravanel provided Herrera with a Jewish representative of the major themes of the Renaissance (e.g., *prisca theologia*, syncretism, humanism, Neoplatonism). Yet, none of these feature would have sufficed it there was nothing of substance in the *Dialoghi*. So finally, and most importantly, Yehudah Abravanel provided a dynamic and organic emanative system in which all levels of the universe – from the highest to the lowest – influenced one another and one in which all of these levels desired the beauty and the perfection of that which is both above and below.

MARIANO LENZI: SIENESE EDITOR OF LEONE EBREO'S *DIALOGHI D'AMORE*

JAMES W. NELSON NOVOA

SUMMARY

The article seeks to present information derived from research on the relatively unknown figure, Mariano Lenzi, the Sienese editor of the *editio princeps* of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore*, emphasizing, in particular, his family connections to Claudio Tolomei. The link adds poignancy to Tolomei's already known involvement in the publication of the work. It also suggests the importance of Lenzi's ties with the Sienese community of Rome and the role of Tolomei's linguistic ideals as elements which should be considered by scholars in current and future research on Leone Ebreo's work.

SCHOLARLY research regarding Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore* has made considerable progress since it began in earnest at the end of the nineteenth century. Initially the work of German scholars who were drawn to the text as a masterwork penned by the Portuguese Jew, Yehudah Abravanel (c. 1460-d. after 1521) from the inherent interest it held for the history of Jewish thought, in the early part of the twentieth century Abravanel became a standard reference in Renaissance thought and letters.¹ Abravanel could be said to have been consecrated as Leone Ebreo, the author of the *Dialoghi d'amore*, a work which is studied as an outstanding example of the *trattati d'amore* dialogue genre in the Italian *Cinquecento* through the two scholarly editions of the work which came out in 1929: one, that of Santino Caramella which proposed a critical edition based on the Rome *editio princeps* of

* Postdoctoral fellow of the Fundação para a Ciência e a Tecnologia of Portugal through which the research for this article was possible.

Abbreviations: ASS: Archivio di Stato di Siena; BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana; BCAP: Biblioteca Comunale «G. Gabrieli» di Ascoli Piceno; BCIS: Biblioteca Comunale di Siena degli Intronati; BL: British Library; BLCU: Butler Library Columbia University; DBI: Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto della Enciclopedia italiana, Rome.

¹ Some representative monographs by German scholars are: F. DELITZSCH, *Leo der Hebräer. Charakteristik seines Zeitalters, seiner Richtung und seiner Werke*, «Litteraturblatt des Orients», 1840, 6-7, col. 81-90, 97-105, 113-120; B. ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Breslau, W. Koebner, 1886; B. ZIMMELS, *Leone Hebreo. Neue Studien*, Vienna, Waizner, 1892; E. APPEL, *Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 20, 1907, pp. 387-400, 496-520, and H. PFLAUM [H. PERI], *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie der Renaissance*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926.

1535 and Carl Gebhardt's reissue of the *princeps* along with copious scholarly notes.¹ Since then the critical work on the work and its author has not ceased, with scholars approaching the text from disciplines as far afield as Italian literature,² Philosophy,³ Spanish literature,⁴ French literature⁵ and, naturally Jewish thought.⁶ In recent years research on the text has contin-

¹ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, ed. S. Caramella, Bari, G. Laterza, 1929; LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraeische Gedichte*, hrsg. mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den 'Dialoghi', Uebertragund der Hebraeischen texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen von C. Gebhardt, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, London, etc., C. Winter, Oxford University Press, etc., 1929.

² C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, «Italia medioevale e umanistica», 2, 1959, pp. 409-428; B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, «Italia», 13-14, 2001, pp. 181-210. In addition we must signal the recent appearance of a new edition of the *Dialoghi*: LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, ed. D. Giovannozzi, introd. E. Canone, Rome-Bari, Laterza, 2008.

³ J. DE CARVALHO, *León Hebreo, filósofo. Para a História do Platonismo no Renascimento*, in *Obra completa. Filosofia e história da filosofia (1916-1934)*, vol. 1, Lisbon, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992², pp. 149-297; G. SAITTA, *La filosofia di Leone Ebreo*, in *Filosofia italiana e umanesimo*, Venice, La Nuova Italia, 1928, pp. 85-157; A. R. MILBURN, *Leone Ebreo and the Renaissance*, in *Isaac Abravanel. Six Lectures*, eds. J. B. Trend, H. Loewe, Cambridge at the University Press, 1937, pp. 133-157; S. DAMIENS, *Amour et intellect chez Léon l'Hébreu*, Toulouse, Edouard Privat éditeur, 1971; R. SCRIVANO, *Platonismo, ebraismo e caballa nel Rinascimento: Leone Ebreo*, in *Il modello e l'esecuzione. Studi rinascimentali e manieristici*, Naples, Liguori, 1993, pp. 113-133; A. T. PERRY, *Erotic spirituality. The integrative tradition from Leone Ebreo to John Donne*, University of Alabama Press, 1980, pp. 10-34; M. ARIANI, *Imago fabulosa: mito e allegoria nei 'Dialoghi d'amore' di Leone Ebreo*, Rome, Bulzoni, 1984; S. KODERA, *Filone und Sofia in Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore': platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum*, Frankfurt, P. Lang, 1995; A. GUIDI, *Platonismo e neoplatonismo nei 'Dialoghi d'amore' di Leone Ebreo: Maimonide, Ficino e la definizione della materia*, «Medioevo», 28, 2003, pp. 225-248.

⁴ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Mexico, reprint of the 1883 edition, Editorial Porrúa, S. A, 1985, pp. 337-386; A. SORIA OLMEDO, *Los 'Dialoghi d'amore' de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1984; D. BACICH, *Negotiating Renaissance Harmony: The First Spanish Translation of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, «Comitatus», 36, 2005, pp. 114-141; J. W. NELSON NOVOA, *An aljamiado versión of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, «Materia Judaica», 8, 2003, fasc. 2, pp. 311-327; IDEM, *El ms. 1057 de la Biblioteca pública municipal de Oporto: una traducción castellana desconocida de los 'Diálogos de amor' de León Hebreo*, «Rivista di filologia e letterature ispaniche», 7, 2004, pp. 9-42; IDEM, *Consideraciones sobre una versión aljamiada de los 'Diálogos de amor' de Yehudah Abarbanel, «Sefarad»*, 65, 2005, fasc. 1, pp. 103-126; IDEM, *From Incan Realm to Italian Renaissance: Garcilaso el Inca and his Translation of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, in *Travel and Translation in the Early Modern Period*, ed. C. G. di Biase, Amsterdam, New York, Rodopi, 2006, pp. 187-201; IDEM, *Los 'Diálogos de amor' de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», Universidade de Lisboa, 2006.

⁵ LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour. The French translation attributed to Pontus de Tyard and published in Lyon, 1551, by Jean de Tournes*, ed. T. A. Perry, Chapel Hill, University of North Carolina Presses, 1974; U. KÖPPEN, *Die 'Dialoghi d'amore' des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen. Buchgeschichte, Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis im 16. Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1979.

⁶ A. LESLEY, *The 'Dialoghi d'amore' in Contemporaneous Jewish Thought*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, eds. K. Eisenbichler, O. Zorzi Pugliese, Ottawa, Dovehouse Editions,

ued unabated with a constant stream of articles dedicated to the subject of Leone Ebreo, which will surely increase after the impending publication of a new English language translation of the *Dialoghi d'amore*.¹

From the outset of critical attention to the work and figure of Leone Ebreo much has been done to add to the knowledge of a largely obscure, forgotten figure about whom many myths and misconceptions abounded.² Although much progress has been made in dispelling doubts and false information regarding Leone Ebreo's life relatively little is known about the circumstances behind the composition of the work and its first appearance in Rome in 1535.³ A manuscript tradition which is made up of five different manuscripts of the third dialogue would certainly assist us in knowing about the genesis of the various drafts of the text but further knowledge of the circumstances behind the publishing of the *editio princeps* are to be derived from archival work in the matter.⁴ In this article we will present some of the individuals who were somehow involved in the publishing of the 1535 edition, above all its editor, Mariano Lenzi, to further comprehend the context in which the book saw the light for the first time in the sixteenth century.

Though it does not purport to offer a complete biographical sketch of Lenzi's life it does hope to be able to open up new areas for research into the

1986, pp. 69-86; S. PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, in *Jewish Thought in the Sixteenth century*, ed. B.D. Cooperman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, pp. 365-398; H. DAVIDSON, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth century*, ed. B.D. COOPERMAN, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, pp. 106-145; M. IDEL, *Mekorot Dimui ha-Ma'agal be Sefer ha-Vikuah al ha-Ahavah*, «Iyyun», 28, 1978, pp. 155-166; IDEM, *Die Quellen des Kreismotives in den 'Dialoghi d'amore'*, «Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt», 6, 1990, pp. 130-138.

¹ The currently available English language translation is that of F. Friedenberg-Seeley and J. H. Barnes: *The Philosophy of Love*, trans. by F. Friedenberg-Seeley, J. H. Barnes, introd. C. Roth, London, The Soncino Press, 1937. The new translation has been authored by R. Pescatori and D. Bacich and is tentatively due to come out in «The Lorenzo Da Ponte Italian Library», University of Toronto Press.

² I signal the following titles in addition to the ones cited previously which deal with his life and work: B. CROCE, *Un documento su Leone Ebreo*, «La Critica», 12, 1914, fasc. 3, pp. 239-240; I. SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, «Civiltà Moderna», 6, 1934, p. 5-35; B. NARDI, *Abra-vanel, Judah*, in DBI, vol. 1, 1960, pp. 3-5; J. W. NELSON NOVOA, *Un humanista sefardí en Nápoles: Los 'Diálogos de amor' de León Hebreo*, in *Actas de las jornadas de estudios sobre cultura y literatura españolas en Italia en el quinquentésimo aniversario de la muerte de Isabel la Católica no Romanisches Seminar der Christian Albrechts-Universität zu Kiel/Centro de estudios sobre el renacimiento español*, eds. F. Gernert, J. L. Montero, Salamanca, SEMYR, 2005, pp. 101-118.

³ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, Roma, per Antonio Blado, 1535.

⁴ The manuscripts are: ms. Barberiniano Latino 3743 from the BAV; ms. Harley 5423 from the BL; ms. 22 from the BCAP; ms. Patetta 373 from the BAV, and ms. Western 22 from the BLCU.

Dialoghi d'amore. While much textual work still needs to be done on Leone Ebreo's text, notably on the manuscript tradition and its comparison with the subsequent printed editions, this scholarship should be combined with archival work both in Rome and Siena to better comprehend what could have occasioned the publication of so seminal a work of sixteenth century philosophical literature.

MARIANO LENZI AND THE 1535 *EDITIO PRINCEPS*
OF LEONE EBREO'S *DIALOGHI D'AMORE*

Santino Caramella was one of the first scholars to remark on the probable intervention of a Sienese editor in the establishment of the text of Antonio Blado d'Assola's 1535 *editio princeps* on the basis of the presence of the form «sonno» for the plural third person of the Italian verb «essere» which, he remarked, was a linguistic usage circumscribed in the Tuscan of Arezzo and Siena.¹ At the same time he confessed to being wholly ignorant as to the editor of the work, Mariano Lenzi, and the woman to whom it was addressed to in the first few pages of work, Aurelia Petrucci (1511-1542) suggesting only, on the vague basis of a reference to a work by Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1470-1533), that he could have been related to the nephew of Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).² Another Italian scholar, Eduardo Solmi, writing some years earlier, proposed the fantastical hypothesis that Mariano Lenzi was a pseudonym for Leone Ebreo himself who would have gone on to Zurich, dying there in 1542.³ Eugenio Garin, writing in 1966, admitted to not having any knowledge as to the identity of Lenzi.⁴

¹ «Questo *sonno* è voce così tipica di una circoscritta area dialettale, e cioè della parlata senese e aretina fino dai primordi della lingua volgare, da non potersi attribuire ad altri che a un compositore della stamperia di Antonio Blado: e il suo distacco dalla fisionomia linguistica del testo è così netto, che ritengo di aver seguito il più sicuro partito nel ridurlo costantemente a *sono*. Chi per avventura non fosse di questo avviso può correggere del resto con tutta facilità. Anche altre forme qua e là ricorrenti (*spegnare, gattivo, fatiche, potevono*, e simili) potrebbero avere la stessa origine, piuttosto che essere errori di stampa» (LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, ed. S. Caramella, cit. pp. 441-442).

² «Qualche anno dopo la sua morte il manoscritto era nelle mani di un Mariano Lenzi, non altrimenti conosciuto, se non fosse come familiare di Francesco Pico, il quale li pubblicava, traendoli "fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti", dedicandoli alla "valorosa donna" Aurelia Petrucci, del pari a noi ignota. Non si può dire con sicurezza che il Lenzi fosse amico di Leone: poichè egli parla solo di volersene obbligare l'ombra, che si rallegrerà della dedica a tanto alta persona; ma che meriti di tal genere siano opera d'amico piuttosto che di estraneo, è abbastanza evidente» (*ibidem*, p. 432). The source was a reference to a «Marianus vester vel potius noster» in one of Gianfrancesco Pico's works

³ E. SOLMI, *La data della morte di Leone Ebreo*, «Giornale storico della letteratura italiana», 53, 1909, fasc. 158-159, pp. 446-447.

⁴ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Turin, Einaudi, 1966, p. 596.

The first attempt to establish Mariano Lenzi's role in the edition of the *Dialoghi d'amore* came with Giacinto Manuppella's still unsurpassed critical edition of the text in which, for the first time, three of the extant manuscripts were collated with the *editio princeps* and an edition of the second dialogue which Manuppella held to have been probably published after Blado's but which was really contemporaneous to it.¹ In his critical notes to the edition Manuppella did not dispell the shadows regarding Lenzi's identity, holding out the possibility that he was either Florentine or Sienese.² He had the merit of bringing to the attention of scholars two letters by the Sienese prelate, political leader and theoretician of Tuscan prose, Claudio Tolomei (c. 1491-1556) addressed to Mariano Lenzi which suggested both men were in contact. The letters, both from 1543, are the following:

A Messer Mariano Lenzi. Non dirò altro, se non che m'avvisiate d'ogni cosa particolarmente, e non solo quel che s'è fatto, ma quel che s'è detto, e poichè vi sete posti al rischio de' giudizii, ho caro intender come stati giudicati. Di Roma a li di 28 aprile 1543.³

A Messer Mariano Lenzi. Hebbi l'orazion funerale di Messer Alessandro Guglielmi fatta per la morte di Messer Bartolomeo Piccolomini. Quel che ne paia e a me, e ad altri, ne scriverò un giorno a lui. In questo mezzo affaticatevi ch'io habbi quelle altre due, ch'egli fece per difesa di se stesso, perchè le desidero sommamente per molte cagioni; tra le quali una è che insin a questi tempi non si sono vedute orazioni in lingua toscana fatte in forma giudiziale, e però desidero vedere queste, anzi rivedere, perchè già le viddi qui in Roma, ma non n'ebbi copia, perchè in quel tempo non eran né finite né limate. Sollecitatele, di grazia, e me li raccomandate. Di Roma, a li 14 di luglio, 1543.⁴

From Manuppella's scholarly contribution onwards the link between Lenzi and Tolomei has been known to scholars. Subsequently the Italian scholar Barbara Garvin insisted on the relations between the two, suggesting that Tolomei may have been involved, in some way, with the publishing of the 1535 *editio princeps* of the *Dialoghi d'amore*.⁵ Up to now scholars have not realized, however, that both men were linked, not only by cultural affinities but by family ties. A letter appended to the brief of December 5, 1534, in which Pope Paul III (1468-1549) granted «Marianus Lentius civis Senensis» the right to print the *Dialoghi d'amore* by Claudio Tolomei to the papal secretary of

¹ LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, ed. G. Manuppella, vol. 1: texto italiano, notas, documentos, vol. 11: trad. portuguesa, bibliografia, Lisbon, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. The reference to the edition of the second dialogue is to be found in vol. 1, pp. 561-562. (On the edition see my upcoming article *La pubblicazione dei 'Dialoghi d'amore' di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, «Itinerari di studi storici»).

² *Ibidem*, p. 441.

³ C. TOLOMEI, *Delle lettere di Messer Claudio Tolomei, libri sette*, vol. 11, libro VI, Naples, A spese di Andrea Festa, 1849, p. 74.

⁴ *Ibidem*, vol. 11, libro V, pp. 40-41.

⁵ B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, cit., pp. 190-193.

briefs, Blosio Paladio (d. 1555) revealed him to be Lenzi's uncle.¹ This information is borne out by the Archivio di Stato di Siena. We learn that on May 23, 1509 Laura di Pier'Anselmo di Gabrioccio Tolomei requested the return of a dowry of 1,200 florins which had been used in her marriage to Niccolò di Francesco di Niccolò Lenzi. In the contract Francio Niccolò di Lenzi, the grandfather of Laura's son, Mariano Lenzi, intervenes on behalf of Mariano Lenzi as heir to the dowry on account of the boy being a minor.² We know that Claudio Tolomei's parents were Pier Anselmo di Gabrioccio Tolomei and Cornelia Sozzini who were married in 1486 and that he was likely born and baptized in Asciano, though the archival records to establish the exact dates of both events have been lost.³ Laura was possibly born there as well for her name does not appear among the names of Pier'Anselmo's children who were baptized in Siena.⁴

After abandoning the legal career he had initially prepared for due to ill health it would seem that Claudio Tolomei left Siena for Rome in 1518 for political reasons, given the increasingly difficult political situation in Siena, divided on account of factional infighting and aggravated by the rule of cardinal Raffaello Petrucci (1472-1522).⁵ There he embarked on a literary ca-

¹ The licence was first published by S. SIMONSOHN in *The Apostolic See and the Jews: 1522-1538*, vol. IV, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, doc. 1682, p. 1917. The letter, which was not dated, was first published in P. FONTANA, *Inizi della proprietà letteraria nello Stato Pontificio (saggio di documenti dell'Archivio Vaticano)*, «Accademie e Biblioteche d'Italia», 3, 1929-1930, p. 209. I subsequently published the document in my article *New Documents regarding the publication of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, «Hispania Judaica», 5, 2007, p. 278. For the convenience of readers I reproduce the text here once again: «Reverendo Monsignore patron mi. Suplico Vostra Signoria vogli favorire Mariano Lenzi, mio nipote sopra quel privilegio di fare stampare quel libro et farli quei piacerj che si può che me ne farà somma gratia come se fosse in beneficio mio massimamente et è cosa ordinaria così concede senza difficoltà. Et li baso le manj. Al comando di Vostra Signoria Reverenda. Claudio Tolomei».

² The contract, made out by the notary Giovanni d'Andreoccio, is in ASS, Inserto 710. Notarile Ante-Cosimiano 1260. The registration of the contract before the tax office was done five days later and read: «Die 28, Maii 1509. Francius Nicolai de Lenziis, ut avus et legitimus administrator Mariani, eius nipote, ex Nicolo eiusdem Franci fili, titolo et causa restitutionis doti dedit et consignavit domine Laure, uxore dicti Nicolai et filie Pier Anselmi Gabriocci de Tholomeis, florenos mille ducentos de libri quattor in pecuniam numerata». ASS, Gabelle contratti 332, fol. 64r. See, in addition: ASS, ms. A 58, T-Z, fol. 116r. I am indebted to Philippa Jackson for this and other information throughout this article and her kind and affable disposition to share her vast knowledge of Siennese culture and history with me.

³ This information is provided in what is still the only full study of Tolomei's life and works: L. SBARAGLI, *Claudio Tolomei Umanista senese del Cinquecento. La vita e le opere*, Siena, Accademia per le arti e per le lettere, 1939, pp. 2-3.

⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 11. For the political situation in Siena in the early sixteenth century see A. D'ADDARIO, *Il problema senese nella storia italiana della prima metà del Cinquecento*, Florence, Le Monnier, 1959; A. K. CHIANCONE ISAACS, *Popolo e monti nella Siena del primo Cinquecento*, «Rivista storica italiana», 1970, pp. 31-80; F. GLENNISSON-DELANNÉE, *Factions et aspirations régionales à Sienne*, in *Quêtes d'une identité collective chez les italiens de la Renaissance*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1990, pp. 175-308; D. L. HICKS, *From Democracy to Oligarchy: the Transfor-*

reer, becoming quickly known, in the 1520 as one of the important theoreticians on Tuscan prose, entering the fray of the debate on the reform of Tuscan orthography initiated by Gian Giorgio Trissino (1478-1550) and his proposals in the *Grammatichetta* and the *Epistola del Trissino delle lettere nuovamente aggiunte della lingua italiana* (both published in 1529) by composing such philological works as the *Polito* in 1524-1525 (published 1529), the *Cesano* in 1525 (published 1555) and later the *Versi et regole della nuova poesia toscana* which was published in 1539.¹ He also became an almost permanent Sienese political exile after having sided with Pope Clement VII (1478-1534) in 1526 in the hope of establishing order in the republic.² As a result over the years he participated in several diplomatic missions in the service of Rome.

It would seem possible that Lenzi followed in his uncle's path, going on to Rome to avoid the effects of the political turmoil present in Siena in the early part of the sixteenth century or at least living there sporadically. A legal document made out in Siena from 1523 which does not give the month or day presents him as a man of means. It declares that «Mariano de Nicholò Lenzi, cittadino sanese» had, in Rome, left a series of rich clothes at the home of one «Messer Rinaldo di Messer Alexandro Petrucci» and sought to retrieve them from one «Conte di Giovanni Massaini», who refused to return them to him, and insists that the apparel be returned to him or that he receive their equivalent worth in money. The list of apparel denotes an elevated social status and would even seem to indicate someone engaged in diplomatic or legal activities.³ The document would seem to refer to «Messer Rinaldo di Messer Alexandro Petrucci», a professor of law, active in the universities of Siena and Pisa.⁴ It would seem that in 1522 he was sent as

mation of the Sienese Government in the Renaissance, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica, economia, cultura, arte*. Atti del Convegno di Studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992, Pisa, Pacini, 1996, pp. 1051-1072; C. SHAW, *L'ascesa di potere di Pandolfo Petrucci il magnifico, signore di Siena 1487-1500*, trad. D. Solfaroli Camillocci, Monteriggioni, Il leccio, 2001; R. TERZIANI, *Il governo di Siena dal Medioevo all'età moderna: la continuità repubblicana al tempo dei Petrucci 1487-1525*, Siena, Betti, 2002.

¹ L. SBARAGLI, *Claudio Tolomei Umanista senese del Cinquecento*, cit., pp. 11-27.

² *Ibidem*, pp. 41-43; F. GLENNISSON-DELANNÉE, *Factions et aspirations régionales à Sienne*, cit., p. 190.

³ The document is published as document 1 of the documentary appendix. I must thank Dr. Maria Assunta Ceppari of the ASS and Philippa Jackson for their invaluable assistance in transcribing the document. In addition I must recognize that I was led on to the document thanks to the work of the Sienese local historian and author of a multi volume history of the Lenzi family, Giuseppe Lenzi Novellini. See G. LENZI NOVELLINI, *Storia di casa Lenzi*, vol. II, Siena, published by the author, 1997, pp. 280-281.

⁴ It would seem that he received his *laurea* degree on March 20, 1510. He appears as *promotore* in several *laurea* examinations at the University of Siena from October 1516 to October 1537 and it would seem that he taught in Siena, appearing as a professor of Civil Law in the academic years of 1531 and 1533, teaching, in addition, in Pisa in 1526. See G. MINUCCI, *Le laurea*

Sieneſe ambaffador to the court of Adrian VI (1459-1523).¹ He went on to become an auditor of the tribunal of the Rota in Rome from 1535 to 1541.² Conte di Giovanni Maſſaini would ſeem to be the at one time friend then enemy of Fabio Petrucci, the Sieneſe political leader who held power in the city from 1523 to 1525. It would ſeem that Maſſaini was preſent at ſome point in Siena in 1523.³

Lenzi may have had ſome kind of economic relations with Rinaldo Petrucci for after Petrucci's death a document was made up on July 12, 1541 by a notary in which «Marianus Nicolai Tranci de Lenziis, civis ſenensis», upon learning of Petrucci's paſſing, declared his rights over ſome properties and goods in his eſtate.⁴

Another Sieneſe document mentions a certain Mariano Lenzi. It is a decree of baniſhment from the city for ſix months, on February 10, 1542, made out to him and five others for participating in a *veglia* and a comedy when ſuch an activity was banned by the Balia of Siena.⁵ Claudio Tolomei's letter of April 27, 1543, which refers to a legal diſpute of which Tolomei is privy yet which is never deſcribed, may have alluded to this event and its ſubſequent conſequences. It may alſo refer to the negotiations regarding the eſtate of Rinaldo Petrucci. Manuppella, on the baſis of

dello ſtudio ſeneſe all'inizio del ſecolo xvi, vol. II (1507-1514), Milan, Giuffrè, 1985, p. 42; *Le lauree dello ſtudio ſeneſe nel xvi ſecolo. Regesti degli atti dal 1516 al 1573*, ed. G. Minnucci, P.G. Morelli, Siena, Università degli Studi di Siena, La Nuova Italia, pp. 9-78; G. MINNUCCI, L. KOŠUTA, *Lo ſtudio di Siena nei ſecoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Milan, Giuffrè, 1989, pp. 397, 400, 503-504.

¹ V. BUONSIGNORI, *Storia della Repubblica di Siena*, vol. I, Siena, G. Landi, 1856, p. 164.

² According to a liſt of auditors of the Sacred Rota compiled by H. HOBERG, *Raynaldus Petrucius* ſerved as auditor during thoſe years. See H. HOBERG, *Inventario dell'Archivio della Sacra Romana Rota (ſec. XIV-XIX)*, ed. J. Metzler, Vatican City, Archivio Vaticano, 1994, p. 187. His poſition as auditor is confirmed by a Sieneſe archival ſource. It would ſeem that in the early months of 1538 he tranſmitted a petition from the Badia all'Isola to the pope. ASS, N. 654, gen-marzo 1538, Balia, 623.166.

³ G. A. PECCI, *Memorie ſtorico-critiche della città di Siena che ſervono alla vita civile di Pandolfo Petrucci dal MCCCCLXXX al MDXII, raccolte dal ſignor cavaliere Giovanni Antonio Pecci patriſio ſaneſe*, parte prima, pubblicate da V. Pazzini Carli, Siena, Stamperia A. Bindi, MDCCLV, pp. 117-118. According to a Sieneſe archival document in 1523, in Siena he married Caterina di Meſer Simone Borghesi. ASS, ms. A 35, fol. 222.

⁴ The document is published as document 2 of the documentary appendix. As in this caſe I am indebted to Mr. Lenzi Novellini thanks to whoſe work I came to know of this document and who firſt mentioned it in G. LENZI NOVELLINI, *Storia di caſa Lenzi*, cit., p. 283. I likewiſe muſt thank Dr. Mirko Stocchi for his help in tranſcribing the document.

⁵ The other individuals were Buoncompagno della Gazzoia in whoſe houſe the play was performed, M. Auſtino Bertini, Piergiovanni Salveſtri, Muzio Pecci and Agnolo di Galgano Fondi. C. MAZZI, *La congrega dei Roſſi di Siena nel ſecolo xvi*, vol. I, Florence, Succettori Le Monnier, 1882, p. 262. I muſt thank prof. Franco Bacchelli for pointing out this episode to me.

the letter surmised that Tolomei was referring to a possible legal question raised by the 1541 publication of the *Dialoghi d'amore* in Venice by the heirs of Aldo Manuzio in violation of the ten year privilege granted Lenzi in 1534 which was valid in the Papal states and the rest of the Italian peninsula, including Venice.¹

Whatever the nature of the real circumstances behind the letter of 1543 it is clear that Tolomei and Lenzi were linked by family ties and shared common interests and concerns. They were both present in Rome at some point in the 1520's, though their names do not appear in the *Descriptio Urbis*, the important census done on the eve of the sack of Rome in 1527.² Lenzi's social and economic status must have been one of privilege as evinced by the goods which he declared to possess in the document of 1523. In the capital, whatever the duration of his stay there, he must have been in contact with the Sienese community there of which Tolomei was rapidly becoming a recognized leader. In later years the two letters from 1543 to Lenzi seem to indicate that while Tolomei remained in Rome his nephew was living in Siena. This would seem to be borne out, in particular, by the letter of July 13. In it he asks Lenzi to assist him in obtaining copies of two legal orations by Alessandro Guglielmi (1501-1562) the Sienese humanist who, in 1538, pronounced a funeral oration on the death of the Sienese humanist and member of the Accademia degli Intronati like him, Bartolomeo Carli de Piccolomini (c. 1503-c. 1538).³ On June 6, 1542, Tolomei had written a letter to Alessandro Guglielmi himself in which he had asked the Sienese humanist for the two orations which were pronounced in his defence before the *Balia* of Siena in 1539 when he was accused of abusing of his position as *commissario del Magistrato di guardia*. Apparently Tolomei did not receive them

¹ «A mio avviso, dà da pensare la prima delle due lettere, che in termini laconici e secchi, ma ben trasparenti, allude a un giudizio in cui si troverebbe coinvolto anche Mariano Lenzi. A proposito di che? Nessuno lo sa, fino a prova contraria; ma, a titolo di pura ipotesi di lavoro, mi arrischio a collegare questi travagli giuridici al fatto che dal 1541 i tipografi veneziani s'impadronirono dei *Dialoghi d'amore*; il che induce a pensare che la proibizione solennemente sancita nel verso del frontespizio dell'edizione principe (quella di Antonio Blado) fosse valida solo per cinque anni, almeno nei riguardi di Venezia. In Italia, la legislazione su tale materia variava da uno Stato all'altro: sarebbe interessante sapere i motivi per cui il Blado non tornò più a stampare un'opera di così largo e clamoroso successo, e se per caso il biglietto di Claudio Tolomei non si riferisca a qualche complicazione giuridica intorno all'opera di Leone Ebreo e al suo editore Mariano Lenzi, amico di Claudio Tolomei, che a sua volta era in rapporto (di affari, se non di amicizia...) col tipografo Antonio Blado».

² *Descriptio Urbis. The Roman census of 1527*, ed. E. Lee, Rome, Bulzoni, 1985.

³ A partial transcription of the oration along with information on Carli di Piccolomini is published in R. BELLADONNA, *Cenni biografici su Bartolomeo Carli Piccolomini*, «Critica storica», 11, 1974, pp. 155-160. On Carli Piccolomini in addition see the contribution by the same author: *Bartolomei Carli, Nobile Senese, imitatore di Juan de Valdes*, «Critica storica», 10, 1973, pp. 514-528.

which prompted him to have recourse to Lenzi a year afterwards to see if he could obtain them for him.¹

MARIANO LENZI'S DEDICATION TO AURELIA PETRUCCI

Mariano Lenzi had the undisputed merit of being the editor of the first edition of Leone Ebreo's text which comprised the three dialogues which have come to be known as the *Dialoghi d'amore* even though it was possible that the author's original work contained a fourth which was subsequently lost.² Lenzi had the text published in Rome, very likely in the first few months of 1535 by the Mantuan printer Antonio Blado d'Assola (1490-1567), a known publisher of classics and humanistic literature, given that the license to print the work was granted in December 1534.³ The work was dedicated to Aurelia Petrucci, a Sienese noblewoman and poetess, the daughter of the Sienese political leader Borghese Petrucci (1490-1526) and Vittoria Todeschini Piccolomini as well as the granddaughter of Pandolfo Petrucci (1452-1512), *il magnifico*, who ruled over the city from 1488 to 1512.⁴ The dedication reads as follows:

Fu antichissima usanza de gli scrittori di Egitto i santissimi libri di loro scritti indirizzare a Mercurio, perciò che essi stimavano che tutte l'arti, tutte le scienze, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrovate, e ch'a lui, come ad inventore d'ogni cosa, si convenisse render grazia di ciò che l'uomo imparava o sapeva. E per questo Pitagora e Platone e molti altri gran filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, e per

¹ «A Messer Alessandro Guglielmi. Altre volte vi scrissi, pregandovi che vi piacesse mandarmi una copia di quelle due orazioni giudiciali, che voi già faceste per difesa di voi stesso. Allora n'aveva desiderio, e mi sarebbe stato sommo piacere l'averle; ma ora è fatto estremo ed insopportabile, tanto s'è acceso maggiormente, che prima. Io vi prego Messer Alessandro, e s'io posso, vi scongiuro che non mi negiate questa grazia: se guardate alla gentilezza vostra, ella vi dirà che mi facciate questo piacere; se al mio desiderio, vi mostrerà senza dubbio d'esserne degno; se all'antica nostra amicizia, ella vi comanderà che mi consolate. Né so a chi voi le possiate dare, che più v'ami di me; o a chi possan venire in mano, che l'abbia da difendere ed onorare, come me. Non vorrei in una grazia ragionevole, e onesta dimanda, ad un carissimo amico pieno tutto di cortesia, esser costretto ad usar molte parole, e per ch'io voglia per preghi o per forza d'argomenti, quel ch'io desidero ricever per cortesia e per amore. E pur vedendo che la prima domanda mi tornò vana, mi par che bisogni muovere qualche maggior forza, per espugnarvi. Ma son risoluto non lo fare, perché voglio, o che la sola e pura nostra amicizia vi muova, o che nessuno altro argomento vi sforzi ad essermi grazioso. State sano e se volete far segno d'amarmi, mandatemi queste orazioni. Di Roma ai 6 di giugno 1542» (C. TOLOMEI, *Lettere*, cit., vol. 1, libro 1, p. 32). On Guglielmi see the entry on him by M. DE GREGORIO, in the DBI, vol. 60, 2003, pp. 717-720.

² On the lost fourth dialogue see LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, ed. G. Manuppella, cit., vol. 1, pp. 555-564 and E. O. BELLINOTTO, *Un nuevo documento sobre los 'Dialoghi d'amore' de Leone Ebreo*, «Arquivos do centro cultural português», 1974, pp. 399-409.

³ On Blado see the article by F. BARBERI in DBI, vol. 10, 1968, pp. 753-757.

⁴ Aurelia was born in Siena on December 16, 1511 according to ASS, Biccherna, 1134, fol. 176r. Once again, I thank Philippa Jackson for this information.

lo più appresero da le colonne di Mercurio, le quali erano tutte piene di sapienza e di dottrina. Io similmente, valorosa Madonna, giudico ciò che si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza de l'animo vostro, convenirsi a voi, e, in onor di vostro nome, quanto possono, affaticarsi: conciosiacosa che non meno imparino le vere virtù ne l'esempio de la vita vostra, che facessero quegli antichi filosofi ne le colonne di Mercurio. Ché se quale sia la nobiltà, l'altezza, la gentilezza de l'animo vostro si pon mente, quanta l'onestà, la cortesia, la grazia si riguarda, quale la prudenzia, l'accorgimento, la sapienzia si considera, e finalmente a parte a parte ogni vostra virtù si rimira, vedesi certo, dagl'ingegni purgati, altro non esser la vita vostra se non uno specchio e una idea del modo come si convenga vivere agli altri. E quelli che, infangati ne le cose terrene, non possono alzarsi in un subito a questo celeste pensiero, purché voltino gli occhi in voi, illustrati dal vostro raggio, a poco a poco si purgano, e de l'altra contemplazione de la vostra divinità si fanno degni. Conoscendo io pertanto questo debito comune e mio, ho fatto come coloro che, non potendo satisfar del proprio, pagano de l'altrui; ché desiderando sciogliere parte di questo grande obbligo ch'io ho con voi, e, per la povertà de l'ingegno mio, non potendo mandarvi frutto che di me stesso sia nato, ve lo mando nato negli altrui giardini: i libri, cioè d'amore di Maestro Leone, sotto titolo di Philone e Sophia: casto soggetto d'amore, a donna casta che spira amore; pensieri celesti, a donna ch'è ornata di virtù celeste; altissimi intendimenti, a donna ripiena d'altissimi concetti. Così ho voluto più tosto con quel d'altri mostrarvi l'animo ch'io ho di satisfarvi, che prolungar, per la povertà mia, la satisfazione di tanto debito. Benché stimo (quando pur vi penso) far in un tempo due non piccioli guadagni: sciogliere parte di questo obbligo con voi, e obligarmi (se l'ombra obligar si possono) Maestro Leone. Ché avendo io questi sui divini Dialoghi tratti fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, e al nome di sì valorosa Donna (come voi siete) raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia somamente rallegrare, e di questo suo nuovo splendore e di così alta protezione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice di questa opera divenuta, drizzando in lei, come in corpo attissimo a ricever luce, il vostro raggio, la farete più splendida e più miracolosa mostrarsi al mondo.¹

Petrucci's social and cultural prestige in Siena is a telling example in its own right of the importance which the *Dialoghi d'amore* must have had in the Sienese cultural milieu. She contributed a sonnet to the first Italian anthology of women's poetry, *Rime diverse di alcune nobilissime e virtuosissime donne* published by Lodovico Domenichi (1514-1564) in Lucca in 1559 in addition to having poetical works in other collections of verse in the sixteenth century.²

¹ The text is reproduced in the edition by G. Manuppella, LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, vol. 1, pp. 1-2. On the dedicatory letter itself see the notes in *ibidem*, pp. 441-450 and my article *Aurelia Petrucci d'après quelques dédicaces entre 1530 et 1542*, « Bollettino Senese di Storia Patria », 109, 2002, pp. 532-555.

² On the anthology see the article by M.-F. PIÉJUS, *La première anthologie de poèmes féminins: l'écriture filtrée et orientée*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*. Actes du colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut culturel italien de Marseilles, 14-16 mai, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, pp. 193-213. For a list of the books in which Aurelia Petrucci's poems appear see LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, cit., pp. 449-450.

Aside from Lenzi's dedication at least another work was dedicated to her by a Sienese author and Alessandro Piccolomini (1508-1578), the noted Sienese humanist and prelate, pronounced a funeral oration upon her death in 1541. Her fame as an important cultural figure in the early part of the sixteenth century in Siena had also reached Claudio Tolomei to the point of offering her a copy of his *Versi et regole della nuova poesia toscana*, even though apparently he had never met her.¹

CLAUDIO TOLOMEI AND LENZI'S EDITION OF THE *DIALOGHI D'AMORE*

A study of the Sienese cultural presence in Rome during the sixteenth century remains a *desideratum*. The arrival of Sienese exiles in the early part of the century coincided with the eclipse of the cultural world of the *Accademia romana* and with the shift to privileging literary expression in the vernacular, even in Rome.² The early sixteenth century also saw a lively debate on the question of the correct form of Tuscan for literary works in Rome and throughout Italy in which Tolomei, as we have seen, took an active part.³ The *Dialoghi d'amore* appear in the midst of this debate and the editing of the work by the people involved with the copying of the manu-

¹ The letter in which Tolomei offered her the volume is not dated: «Non mi curo, se io sarò forse tenuto da molti presuntuoso, scrivendo ora a voi, la quale io non ho mai né conosciuta né veduta, perché il nome delle virtù vostre e della vostra gentilezza è così grande, che m'assicura da tutti coloro che mi tenessero presuntuoso: e più, che mi pare con più nobile parte che non è l'occhio del corpo avervi già gran tempo riguardata; conciossachè dopo ch'io pienamente fui dell'alta nobiltà dell'animo vostro fatto accorto, sempre m'è stata dinanzi agli occhi una viva immagine della virtù vostre: la quale ora mi sforza e sia o riverenza questa o presunzione, mandarvi un ritratto di quella nuova poesia toscana, che, pur ora fa l'anno, manifestai a molti miei amici qua a Roma. Voi per la cortesia vostra vi degnerete guardarlo, che certamente non mi terrò piccolo guiderdone delle mie fatiche, ch'egli vi sia in qualche sua particella aggradato. State sana. Di Roma» (C. TOLOMEI, *Lettere*, cit., vol. II, libro V, p. 44).

² I have dealt with the Roman context of the publication of the *editio princeps* in my article *A publicação dos 'Diálogos de amor' de Leão Hebreu no contexto romano da primeira metade do século XVI*, «Cadernos de Estudos Sefarditas», 6, 2006, pp. 55-74.

³ The bibliography on the subject of the model for Tuscan literary expression is immense. We cite only the following as indicative titles: M. POZZI, *Discussione linguistiche del Cinquecento*, in *Culture et société en Italie du Moyen-Âge à la Renaissance*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1985, pp. 167-185; I. PACCAGNELLA, *Il fasto delle lingue. Plurilinguismo letterario nel Cinquecento*, Rome, Bulzoni, 1984; P. SABBATINO, *L'idioma volgare. Il dibattito sulla lingua letteraria nel Rinascimento*, Rome, Bulzoni, 1995; P. TROVATO, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 96-107. On Tolomei's linguistic ideals see: R. BELLADONNA, *Some linguistic theories of the Accademia senese and of the Accademia degli Intronati of Siena: an Essay on continuity*, «Rinascimento», 18, 1978, pp. 229-248; A. CAPPAGLI, A. M. PIERRACCINI, *Sugli inediti grammaticali di Claudio Tolomei. Formazione e storia del manoscritto senese*, «Rivista di letteratura italiana», 1985, 2-3, pp. 387-411; O. CASTELLANI POLLIDORI, *Verso una nuova edizione del 'Cesano' di Claudio Tolomei*, in *Lingua e Letteratura a Siena dal '500 al '700*. Atti del Convegno, Siena 12-13 giugno 1991, eds. L. Giannelli, N. Maraschio, T. Poggi Salani, Siena, Scandicci, Università degli Studi di Siena, La Nuova Italia, 1994, pp. 116-132.

scripts and the establishment of Lenzi's edition reflects choices taken with respect to the linguistic options at the time. As the Italian scholar Barbara Garvin indicated, Tolomei must have been involved, at some point and in some way, with Blado's edition of the work, especially given that the previous year Blado had published his *Orazione della pace* in Rome.¹ Four years after the publication of the *Dialoghi d'amore* Tolomei would entrust the same publisher with the publication of his *Versi et regole della nuova poesia toscana*. It would seem that he was not satisfied with the final result of the edition of the *Dialoghi* for years afterwards, in a letter of July 1, 1543 to the Sienese writer Marcantonio Cinuzzi (c. 1503-c. 1592) he complained that the text was preferable in *lingua sua* which Barbara Garvin interpreted as meaning the original state of the text before it came out in Blado's 1535 edition:

E certo qui si conosce la virtù dello scrittore quando le cose malagevoli, espone agevolmente, l'oscura apertamente, l'intrigata distintamente, o ordina così le parole, e le sentenze, che ben si conosce prima, ch'egli intende, e che di poi aiuta, e agevola, quando può gli altri a poterle intendere. In questo bel campo di laude molti si sono affaticati, e n'han ricolto ricco frutto di gloria; e lassando i Grechi e Latini, che sono stati molti, ne' nostri tempi maestro Leon Hebreo, il quale ha scritto que' divini suoi dialoghi d'amore, mi par che degnamente era corso a questo segno, si come bene egli l'espose in lingua sua, così netta, e puramente fusse stato tradotto in Toscana. Non dirò anchor qui di quelli scrittori, li quali a posta (come si dice) han voluto fare oscuri i lor libri, si come fecero già Mercurio Trimegisto, e molti Teologhi Gentili, non parendo lor che fosse bene aprir i sacri misterii de la lor Teologia a tutto il volgo, o come forse fece Licofrone in quelle tenebre della sua Cassandra infuriata.²

We do not know when or how Lenzi came in contact with the *Dialoghi d'amore*. The Sienese historian Giovanni Antonio Pecci (1693-1768) stated that Lenzi was a «professore di poesia» and that he had published the work in Siena, in 1529.³ The same author, in another work, stated that Lenzi had translated the work «in lingua toscana».⁴ Much of the information that Pecci provides in this and other cases is to be taken with prudence as he relied on a variety of sources for his affirmations including local traditions. Nonetheless following Garvin's interpretation Pecci here could have meant that Lenzi edited the work to the point of taking an active part in the transformation of the text. Carlo Dionisotti was the first to remark that the text of the *Dialoghi d'amore*, in its more primitive versions was plagued with the kind of latinate prose which was typical in philosophical works of the early

¹ B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, cit., p. 192.

² C. TOLOMEI, *Lettere*, cit., vol. I, libro I, pp. 28-29. B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, cit., pp. 185-192.

³ «Lenzi, Mariano, professore di Poesia, stampò i Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo in Siena, nel 1529», G.A. PECCI, *Scrittori Senesi*, ms. A VII, p. 35, BCIS.

⁴ *Miscellanea di Giovanni Antonio Pecci*, ms. A-111-33, BCIS.

sixteenth century.¹ An even cursory study of the manuscript tradition suffices to show that the work was progressively submitted to a substantial tuscanization in accordance with the linguistic ideals of tuscan prose in the early sixteenth century.²

Up to what point Lenzi transformed the text which became that of the 1535 *editio princeps* is unknown to us. Given his family connections to Claudio Tolomei and Tolomei's active interest in seeing the text published, future research on the *Dialoghi d'amore* should take into account his linguistic ideals and up to what point and how they could have been adopted by Lenzi. This should be done through a collation of the manuscript tradition and the text of the *princeps*. It would constitute a significant contribution to understanding how Leone Ebreo's text entered the linguistic debate in the early sixteenth century and, indeed, could very well shed new light on that debate itself.

Research has come a long way in pulling from the shadows the man who rendered the same service for Leone Ebreo's text. In order to get a comprehensive picture of the progressive transformations of the *Dialoghi d'amore* and understand its early circulation scholarly work should take into account several fronts: textual criticism, literary history and archival work in both Rome and Siena. In doing so more answers will be provided about what remains, in many respects, a decidedly elusive text.

DOCUMENTARY APPENDIX³

Document 1

Ass, Ins. 194, Notarile Ante Cosimiano, 1456, Inventari senza data e carte diverse

[fol. 1r] Mariano de Nicholò Lenzi, cittadino sanese, in nome suo proprio et suo interesse expone et dice. Come del ano 1523 et del mese [] o in alchuno più vero tempo dicto Mariano, havendo nella ciptà di Roma le infrascripte robbe appresso lo generoso cavaliere et doctor Rinaldo di Messer Alexandro Petrucci et in cassa della habitatione allora di Messer Rinaldo in Roma. Il predetto Mariano per sua politia comesse al dicto Messer Rinaldo che le predette robbe dovesse fare dare et consignare ad suo nome ad Conte di Iovannj Massainj et cossi per virtù di detta politia di manu propria di detto Mariano, per detto Messer Rinaldo, furno date et consignate realmente et con effetto al dicto Conte le dite sue robbe. Dice ancora come el predetto conte è stato più volte recercò che dovesse rendere et restituire al detto Mariano le sopradette sue robbe, tro-

¹ C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit., pp. 409-422.

² The most thorough study until now of the editing work on the text as evinced in the manuscript tradition is that of B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's 'Dialoghi d'amore'*, cit.

³ In our edition of these documents an empty space in the original document has been represented by []. Parts of the document which are either illegible or dubious are represented by <...>.

vandosi se non la loro condigna extimatione et pretio el che sempre fare detto Conte ha recusato et hoge recussa in grave danno et preiuditio de esso Mariano, vero padrone et signore delle dette robbe.

Per la qual cosa dicto Mariano, in dicto nomine, domanda per vuoi signori ufficiali et per vostro offitio el quale implora et per vostre sententie diffinitive in quanto sia del bisogno. In prima, dirsi, pronunsiarsi et sententialmente condenarsi el predetto Conte ad rendere et restituire et rendere con effetto le infrascripte robbe al predetto Mariano, trovandosi in effetto se non la loro iusta extimatione et prezzo.

Et detta declaratione cossi fatta per detta Vostra Signoria diffinitiva et dicto conte condenarsi ad rendere, restituendo et consegnando realmente et [fol. 1v] con effetto le predette et infrascripte robbe, trovandosi però della medesima qualità et valore. Altrimenti ad dare et pagare et con effetto soddisfare al detto Mariano la loro condigna extimatione et prezzo et cossi condepnato domanda constrengendorsj con tutti li remedij di ragionj oportunj ad obedire el iudicato con refacimento de omne spese, danno et interesse et domandò le spese delle presente lite et ditto Conte citarsi secundo la forma di nostri statuti. etc.

Le robbe delle quali si fa mentione.

[fol. 2r] Mariano di Nicholò Lenzi, cittadino sanese, in nome suo proprio et per suo interesse, expone et dice come dell'anno 1523 et mese [] o in alcuno più vero tempo detto Mariano, havendo in nella città di Roma le infrascripte robbe apresso lo eximio utriusque iuris doctor Messer Rinaldo di Messer Alexandro Petrucci, in casa della habitatione di esso Messer Rinaldo, Conte di Giovanni Massarj andò a esso Messer Rinaldo con politia di dicto Mariano in nella quale del detto Messer Rinaldo Petrucci consegnare le infrascripte sue robbe come di sopra dice anchor dicto Messer Rinaldo per virtù della politia havere consignato le dicte infrascripte robbe che esso Conte dice anchora che esso Conte habbia come di sopra le infrascripte robbe di esso Mariano, le quali ricerchè più volte da restituirsoli <...> sempre ha recusato et così <...> andò costituito dinanzi a Vostra Signoria. Domanda decto Conte condannarsi ad restituire le infrascripte dette robbe a esso Mariano si restano sinon alla extimatione si esse con tutti li rimedi di ragione delli statuti di nostra corte opportuni et per tanto si richiamò di esso Conte et domanda lo possa citarsi in forma.

La robba della quali soano infrascripta :

[fol. 2v] Una vesta di veluto cremozzi ad homo con maniche grandi da inbasciadore di colore di cremosi, foderate le maniche di taffeta rosso.

Una vesta di rasso cremosi pavonazo di maniche foderate di cremosi rosso.

Due vestoni con bavari da homo con bavarj di damascho nero.

Due vestoni di taffetta negro con bavarj. Otto capi di pano pavonazzo: quattro alla spagniola et quattro alla cortigiana.

Document 2

ASS, Notarile ante Cosimiano 2308, Ins. 94

[fol. 94r] Aprensio tenute Mariani de Lenziis.

Anno Domini 1541, indictione XIII, die vero XII iulii, Paulo terzio summo pontifice et Carulo quinto romanorum imperatore regnantibus. Constitutus coram me notario et testibus infrascriptis nobilis Marianus Nicolai Tranci de Lenziis, civis senensis, et habita noticia per mortem domini Raynaldi de Petrucciis vacare infrascripta bona, que ex iustis et rationabilibus causis ad ipsum, prout asseritur, pertinuerunt et spectaverunt, et pertinent et spectant ex iustis et rationabilibus causis et pleno iure, et desiderans nancisci et aquirere possessionem ipsorum, ideo tamquam vacantia et ad se pertinentia pleno iure non animo faciendi aliquam violentiam alicui nec quemquam iniuriandi sed gratia consequendi et conservandi iura sua, dicta et infrascripta bona ingressus fuit et ipsorum tenutam et corporalem possessionem accepit ingrediendo et aperiendo et claudendo domos et claves ac aprendo et claudendo hostia domorum, spatiando per terrenas, glebas terre accipiendo, ramos, fructus et frondes arborum colligendo, dicta bona circuendo et pro suis recognoscenda, precipiendo etiam mediariis, quod ipsum recognoscant in dominum, patronum et possessorem, et in casu quod non recognoschant intendit eos expellere et aliis locare, et denique fecit omnes actus in accipiendo possessionem predictam et que fieri solent et necessaria sunt in acquirendo possessionem bonorum immobilium, et rogavit me notarium infrascriptum, quod de omnibus predictis publicum conficiam instrumentum. Bona autem, de quibus supra fit mentio, sunt infrascripta, videlicet: una domus sita in curia abbacie ad insulam comitatus senarum [fol. 94v] cui ex uno heredum domini Antonii de Columbiniis; ex uno Iohannis de Nardinis; ex uno via publica communis; ex uno fossatus communis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative et arborate steriorum VII in circa situm in dicta curia loco detto *il campo alluoglio*, cui ex uno bona abbacie predictae; ex uno Laurentii de Petrucciis; ex uno via communis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative cum duobus nucibus super eo existentibus, situm in dicta curia loco detto *campo grande* steriorum 46 in circa, cui ex duobus bona abbacie predictae; ex uno via communis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative steriorum quatuor in circa situm in dicta curia loco detto *il campo al buttino*, cui ex uno bona abbacie predictae; ex uno Iacobi Merze; ex uno Christophori de Tholomeis; ex uno Angeli Palazette; ex uno heredum domini Raynaldi de Petrucciis; ex uno quedam fovea que dicitur *la fossa al buttino*, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative steriorum duorum in circa situm in dicta curia loco detto *il colto*, cui ex uno Angelini Palazetti; ex uno bona Christofori de Tholomeis; ex uno bona dicte abbacie; ex uno heredum dicti domini Raynaldi, vel si qui sunt.

Item unum petium terre arative situm in dicta curia loco detto *i prati* steriorum duorum in circa, cui ex uno bona abbacie predictae; ex uno bona reverendissimi episcopi domini Frederigi de Petruccis; ex uno quedam fovea que dicitur *la fossa maestra*, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative situm in dicta curia loco detto [fol. 95r] *il colto* quatuor steriorum in circa, cui ex uno bona abbacie predictae; ex uno Christofori de Tholomeis; ex uno heredum dicti domini Raynaldi; ex uno Narii de Columbinis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative situm in dicta curia loco detto *il colto* steriorum trium in circa, cui ex duobus bona abbacie predictae; ex uno Narii de Columbinis; ex uno bona sororis Camille de Lenziis ordinis sancti dominici, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative situm in dicta curia in loco detto *il carnato* steriorum sex in circa, cui ex uno heredum dicti domini Raynaldi; ex duobus Narii de Columbinis; ex uno dicte sororis Camille de Lenziis; ex uno Laurentii de Petruccis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative situm in dicta curia loco detto *il mulino* steriorum quatuor in circa, cui ex uno Iacobi Merze; ex uno Narii de Columbinis; ex uno bona abbacie predictae; ex uno dicte sororis Camille; ex uno via communis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative situm in dicta curia loco detto *ceciale* steriorum novem in circa, cui ex duobus bona abbacie predictae; ex uno heredum Antonii de Petruccis; ex uno heredum dicti domini Raynaldi, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative, olivate, sodive et boschate situm in dicta curia loco detto *le calle* steriorum 55 in circa, cui ex uno bona abbacie predictae; ex uno Iohannis de Nardinis; ex uno heredum dicti domini Raynaldi; ex duobus bona communis abbacie predictae; ex uno Narii de Columbinis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative immo boschate steriorum [fol. 95v] trium in circa situm in dicta curia loco detto *cerreto*, cui ex duobus bona abbacie predictae; ex uno quidam locus qui dicitur *il campo*, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative et arborate steriorum trium in circa situm in dicta curia loco detto *cerreto*, cui ex duobus bona abbacie predictae; ex uno via communis, vel si qui sunt.

Item unum petium terre laborative iam hortive situm in dicta curia loco detto *il horto del borgho* unius dimidii starii in circa, cui ex pluribus bona abbacie predictae; ex uno via publica communis, vel si qui sunt.

Acta fuerunt predicta in dicta curia et in dictis locis particulariter loquendo coram semper infrascriptis testibus, videlicet venerabili religioso fratre Iohanne alicuius Iohannis de Santriemolo, cappellano abbacie predictae, clerico senensi, et Francisco olim Petri de abbacia predicta, mediario ad presens Christofori de Tolomeis, testibus.

Ego Iulius Franciscus de Verdianis, notarius rogatus.

I DIALOGHI D'AMORE DI LEONE EBREO: UNA NUOVA TRADUZIONE INGLESE

CONSIDERAZIONI SUL TESTO

E SULLA LINGUA

ROSSELLA PESCATORI

SUMMARY

This paper focuses on three related issues; the new English translation of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore*, its unfinished status with its editorial issues and the question of its original language. Traditionally one of the most important questions concerning the Dialogues has to do with their original language, and this problem was seen in connection with the important issue of their cultural identity; the work of Leone Ebreo as a Jewish intellectual in the Renaissance Italy. Whether the Dialogues were written in Hebrew, Italian, or another language still remains unknown. However, a discussion concerning the Dialogues' language is still important in terms of better understanding the work. For Leone, language is not only a means to transfer a concept, but indeed a way to materialize the concept itself, and the work is an amazing combination of content and shape. We cannot therefore consider language separated from content in this work, and this could reveal some clues about the intentions of its author.

I DIALOGHI D'AMORE furono molto diffusi lungo tutto il XVI secolo in un ambito non solo europeo ma, per così dire, mondiale.¹ Il loro successo è documentato dalle numerose edizioni a stampa apparse tra il 1535 e il 1607 e dalle traduzioni in francese, latino, spagnolo e ebraico che si susseguirono fra il 1551 e il 1660. Ancor più di un bestseller, i *Dialoghi* attrassero un vasto

¹ È da rilevare che i *Dialoghi* furono, con ogni probabilità, la prima opera tradotta nel Nuovo Mondo da un personaggio interessante come Inca Garcilaso de la Vega nativo americano del Perù, figlio di una principessa inca e un nobile spagnolo. Cfr. *La traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Piru*, Madrid, 1590. Si veda in proposito: C. D. BACICH, *Writing Outside the Lines: Inca Garcilaso de la Vega and the Spanish Translations of Leone Ebreo's Dialogues of Loves (Dialoghi d'amore)*, Ph. D. Dissertation, Los Angeles, University of California Los Angeles, 2005; J. NELSON NOVOA, *From Incan Realm to Italian Renaissance: The Voyage of Garcilaso de la Vega el Inca's Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in *Travel & Translation in the Early Modern Period*, a cura di G. C. di Biase, Amsterdam-New York, 2006, pp. 187-201.

pubblico, ispirando non solo filosofi¹ ed intellettuali,² ma anche pittori,³ cortigiane, nobildonne⁴ e poeti.⁵ La particolarità e la complessità dei *Dialoghi* va individuata in questa sorta di universalità: essi infatti sono un'opera d'insieme e di integrazione nella quale diversi mondi geografici e culturali vengono a fondersi. Con essi sembra realizzarsi la più completa attualizzazione di quella *philosophia perennis* tanto cara agli intellettuali rinascimentali.

Negli ultimi anni l'originalità dei *Dialoghi* è stata riscoperta e vari studiosi hanno contribuito a ridar luce a un'opera di sicuro importante per la cultura rinascimentale.⁶ In seguito ai nuovi studi, soprattutto di carattere filologico, in ambito anglofono è sorta l'esigenza di una nuova traduzione. In questo contributo vorrei soffermarmi sulla nuova traduzione inglese preparata da chi scrive e da Cosmos Damian Bacich, nonché su alcune questioni concernenti i *Dialoghi*: la prima riguarda l'aspetto incompiuto dell'opera, mancando tra l'altro il quarto dialogo nell'edizione a stampa del 1535. I *Dialoghi*, infatti, furono pubblicati postumi da Mariano Lenzi, che nella sua dedica ad Aurelia Petrucci li attribuisce a «Maestro Leone»; in maniera indipendente, Leonardo Marso d'Avezzano dava alle stampe il secondo dialogo, indirizzandolo a «S. Bennardino Silverio Piccolomini». La seconda questione riguarda il contenuto dell'opera che è intimamente collegato alla forma che lo esprime, in un gioco linguistico che interseca significato e significante.

¹ Fra i quali si segnalano Giordano Bruno e Baruch Spinoza.

² I *Dialoghi* sono citati diverse volte da Alessandro Piccolomini (1508-1578) e Sperone Speroni (1500-1588), membri dell'Accademia degli Infiammati a Padova, e da Benedetto Varchi (1503-1565), membro dell'Accademia degli Humidi (in seguito chiamata Fiorentina) a Firenze.

³ I *Dialoghi* infatti possono essere un'importante fonte d'informazione e ispirazione per quanto riguarda i soggetti mitologici e le connesse allegorie. Interessanti questi studi: S. SETTIS, *La Tempesta interpretata*, Torino, Einaudi, 1978; E. BALAS, *Michelangelo's Medici Chapel: a New Interpretation*, Philadelphia, American Philosophy Society, 1995; R. PESCATORI, *Images and Simulacra of the Soul: Reading Female Allegory In Veronese's Paintings, and Leone Ebreo's Dialogues*, «Cadernos de Estudios Sefarditas», VI, 2006, pp. 149-170.

⁴ Si vedano ad esempio il *Dialogo de infinità d'amore* di Tullia D'Aragona e le poesie di Vittoria Colonna.

⁵ Fra cui si possono menzionare Pietro Aretino con *Il Filosofo*, 1546; Torquato Tasso con il *Dialogo sull'Amore*; Miguel de Cervantes con il *Don Quijote de la Mancha*.

⁶ Cfr. S. DAMIENS, *Amour et Intellect chez Léon L'Hébreu*, Toulouse, E. Privat, 1971; A. T. PERRY, *Erotic spirituality: the integrative tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama, University of Alabama Press, 1980; M. ARIANI, *Imago Fabulosa*, Roma, Bulzoni, 1984; S. KODERA, *Filone und Sofia in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, Frankfurt am Main-Berlin, Peter Lang, 1995; J. J. VILA-CHÀ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of Love*, Dissertation Ph. D., Chestnut Hill (Mass.), Boston College, 1998; J. NELSON NOVOA, *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Cátedra de Estudio Sefarditas «Alberto Benveniste» da Universidade de Lisboa, 2006.

1. THE *DIALOGUES OF LOVE*

La traduzione inglese, ora in corso di stampa nella serie «Lorenzo Da Ponte Italian Library» della University of Toronto Press, è stata realizzata da chi scrive e da Cosmos Damian Bacich. Il testo comporta vari problemi e, fra i più rilevanti, quelli circa la sua incompiutezza e autenticità. Non esiste ancora un'edizione critica del tutto soddisfacente e, come verrò a specificare più avanti, ci sono diversi problemi filologici connessi all'edizione Blado del 1535. L'esigenza di avere una nuova traduzione inglese era variamente auspicata e ritenuta importante dalla comunità intellettuale anglofona, in quanto la precedente traduzione – *The Philosophy of Love*¹ – rivela un'incomprensione del testo e alcune significative lacune.

La traduzione di Soncino Press era stata realizzata da F. Friedeberg-Seeley, che si occupò del primo e del secondo dialogo, e da Jean H. Barnes che tradusse il terzo. L'opera fu poi revisionata dal primo, il quale volle dare al testo una coerenza stilistica e linguistica, che a mio parere manca nell'originale di Leone. I traduttori dichiarano la complessità del testo e l'esigenza di una versione letterale per salvaguardarne l'autentico significato; inoltre precisano che gli «obscure passages» sono tradotti parafrasandoli più o meno liberamente. Il risultato è una traduzione che riflette una particolare interpretazione: la resa del testo dei *Dialoghi* risulta distorta in molti passaggi, dimostrando un'incomprensione dei molteplici riferimenti intertestuali dell'originale. A questo si collega un altro problema: quale testo assumono come base i traduttori dell'edizione Soncino? Nella traduzione non c'è apparato critico e non si indica quale edizione dei *Dialoghi* viene utilizzata;² mancano inoltre un'introduzione analitica e note esplicative. In breve *The Philosophy of Love* è un bel libro per stile e contenuto, ma in alcuni passaggi è molto distante dai *Dialoghi* e spesso ne tradisce il significato. Da ciò si comprende l'esigenza di una nuova traduzione inglese, da noi avviata nel 2002 e conclusa nel 2008. Il primo problema da affrontare è stato decidere quale testo assumere come base per la traduzione. Dapprima ci si è orientati sull'edizione Blado del 1535. Si è confrontato questo testo con le altre edizioni

¹ LEON HEBREO, *The Philosophy of Love*. Translated into English by F. Friedeberg-Seeley and Jean H. Barnes, with an introduction by C. Roth, London, The Soncino Press, 1937.

² Probabilmente fu o la ristampa anastatica curata da Gebhardt o l'edizione Caramella (entrambe datate 1929), anche se in alcune note si menziona l'edizione «Saracenus» (la traduzione latina) e una non identificata traduzione francese. Cfr. LEON HEBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte*, Herausgegeben, mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den *Dialoghi*. Übertragung der hebräischen Texte, Registen, Urkunden und Anmerkungen von Carl Gebhardt, Heidelberg-London-Paris- Amsterdam, C. Winter-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929; LEONE EBREO (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Bari, Laterza, 1929.

a stampa e le traduzioni in latino, in spagnolo e in francese del XVI secolo, notando alcune discrepanze.¹ La scelta è infine caduta sul testo messo a punto da Giacinto Manuppella,² che può considerarsi come il primo tentativo di edizione critica e il miglior testo oggi disponibile dal punto di vista filologico. Il testo è stato integrato sulla base delle lezioni presenti nei nuovi manoscritti rintracciati, di cui si dirà in seguito.

I *Dialoghi* sono un'opera stimolante ma estremamente ambigua. Il loro contenuto è intimamente legato all'espressione linguistica che è perfettamente elaborata per aprire e nascondere i diversi livelli di significato ravvisabili nel reticolo della forma dialogica e negli innumerevoli rimandi impliciti del testo. Elementi che rendono l'opera per così dire continua e discontinua, aperta e chiusa, cioè leggibile a diversi livelli. La più grande difficoltà nella traduzione è stata quella di rendere in un inglese comprensibile tali molteplici rimandi e significati. Una traduzione troppo libera, infatti, avrebbe implicato una interpretazione, mentre tradurre troppo letteralmente rischiava di appesantire la lettura. Attraverso un lavoro di équipe, il testo è stato tradotto in un primo momento da chi scrive – di madrelingua italiana – nel modo più letterale possibile, annotando i passaggi che necessitavano di eventuali chiarimenti. Successivamente, Cosmos Damian Bacich – di madrelingua inglese – ha rivisto la traduzione, apportando diverse modifiche e correzioni, tali da renderla più comprensibile e leggibile. A seguito delle modifiche apportate, si sono aggiunte note linguistiche e contenutistiche. I tre dialoghi sono preceduti da brevi introduzioni. La traduzione, prima di essere approvata dall'editore, è stata verificata da cinque esperti che hanno offerto il loro feedback, da cui sono derivate le ultime correzioni. Il risultato è quello di un lavoro basato su un'articolata ricerca storico-filologica. Il volume contiene una prefazione di Brian C. Copenhaver, il quale sottolinea l'importanza dei *Dialoghi* dal punto di vista della filosofia rinascimentale; un'introduzione redatta da chi scrive, in cui si danno tutte le informazioni necessarie per contestualizzare l'opera, e una postfazione di Cosmos Damian Bacich sulle traduzioni in spagnolo del XVI secolo.

2. LA PUBBLICAZIONE DEL 1535 E I MANOSCRITTI

La storia del testo dei *Dialoghi* solleva molti problemi che non possono essere facilmente risolti. In questi ultimi anni sono stati ritrovati tuttavia vari nuovi documenti che aiutano a inquadrare meglio la presenza di quest'ope-

¹ Il mio collega Bacich ha notato che almeno due traduzioni spagnole seguono le edizioni aldine del 1541 e 1545.

² LEONE EBREO, *Diálogos de Amor*, vol. I: *Texto Italiano, Notas e Documentos*; vol. II: *Versão Portuguesa & Bibliografia*. Texto fixado, anotado e traduzido por G. Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

ra nel contesto della cultura rinascimentale italiana. Recenti studi¹ hanno dimostrato che l'ipotesi che Leone stesso, sotto falso nome,² abbia dato alle stampe il suo lavoro è completamente da escludere. Fu infatti Mariano Lenzi a chiedere il permesso di stampa dell'opera alle autorità ecclesiastiche per la pubblicazione. La dedica a madonna Aurelia Petrucci (1511-1542) è altrettanto significativa, in quanto permette di collegare i *Dialoghi* all'ambiente senese.

Chi erano Mariano Lenzi e Aurelia Petrucci e perché li troviamo coinvolti nella pubblicazione dei *Dialoghi*? Nessuno ha ancora risposto in modo esauriente a questa domanda. Gli unici due studiosi che hanno valutato attentamente documenti dell'epoca, che potessero portare in superficie significative informazioni, sono stati Giacinto Manuppella³ e James W. Nelson Novoa.⁴ In particolare grazie a Nelson Novoa sappiamo che Lenzi era un cittadino senese trasferitosi a Roma e imparentato con Claudio Tolomei in linea diretta: i due erano zio e nipote. Manuppella ha messo in evidenza l'importanza di questo legame con l'ambiente senese: i *Dialoghi* erano in possesso di un umanista senese e furono dedicati a una nobildonna senese, Aurelia Petrucci, che per altro era in discendenza diretta con Pandolfo Petrucci, il quale aveva governato Siena dal 1487 al 1512.⁵

Credo che sia di notevole interesse riportare un passo tratto dalla *licentia* concessa dal messo apostolico a Mariano Lenzi:

Cum dilectus filius Marianus Lentius, civis Senensis, librum dialogorum Philonis et Sophiae, a dilecto filio magistro Leone medico in lingua Hetrusca compositum, typis excusum in publicum emittere paret, vereaturque ne alii quoque, sumpto inde exemplo, eundem librum imprimant, atque ex aliena industria et labore sibi lucrum querat, et propterea nobis humiliter supplicari fecerit ut ei in permissis oportune providere, de benignitate apostolica dignaremur.

Roma, die v Decembris 1534.⁶

¹ G. MANUPPELLA, *Documenti vari*, in LEONE EBREO, *Diálogos de Amor*, cit., I, pp. 565-608. J. NOVOA NELSON, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Hispania Judaica», v, 2007, pp. 271-282.

² E. SOLMI, *La data della morte di Leone Ebreo*, «Giornale storico della letteratura italiana», XXVII, 1909, pp. 446-447.

³ G. MANUPPELLA, *Documenti vari*, in LEONE EBREO, *Diálogos de Amor*, I, pp. 565-566.

⁴ J. NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 274; si veda *supra*, pp. 477-493.

⁵ Pandolfo Petrucci era il nonno di Aurelia Petrucci. Il padre di Aurelia era Borghese Petrucci (figlio di Pandolfo Petrucci e Aurelia Borghese) e sua madre Vittoria Piccolomini. Borghese e suo fratello Fabio furono esiliati da Siena nel 1516 ma poi fatti rientrare sotto l'influenza di Leone X da Raffaello Petrucci (morto nel 1522). Il breve ritorno al potere di Fabio (1522-1524) pose fine alla fortuna della famiglia, che da allora trovò rifugio a Roma.

⁶ Il documento è conservato nell'Archivio Segreto Vaticano, Arm. XL, n. 49, f. 204r; cit. in S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents 1522-1538*, Toronto, 1990, doc. 1682, p. 1917. Cfr. J. NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 278.

Secondo questo documento si concede a Lenzi la licenza di pubblicare i *Dialoghi d'amore*. Di notevole interesse è l'asserzione che riguarda la lingua del testo: «in lingua Hetrusca compositum». Torneremo su questo punto più avanti. Si ricorda inoltre che nell'Archivio Segreto Vaticano ci sono altre testimonianze: Claudio Tolomei intercede per suo nipote presso le autorità apostoliche perché possa avere il 'privilegio' di stampare il libro. In un altro documento¹ si legge che a Mariano Lenzi sono concessi i 'diritti di stampa' per dieci anni nello Stato della Chiesa e in altri Stati della Penisola. Indirettamente, non si escludeva la possibilità che altri potessero essere interessati a pubblicare i *Dialoghi* negli stessi anni a Roma. In effetti, lo stesso mese, e pochi giorni dopo Mariano Lenzi, otteneva la licenza di pubblicare i dialoghi di Leone, Leonardo Marso d'Avezzano, al quale veniva concesso il permesso per la pubblicazione di un libro intitolato *De amore humano et divino* che egli dichiarava aver curato.² Si può pertanto affermare che i *Dialoghi* nel 1535 ebbero due diverse edizioni a stampa entrambe incomplete, anche se in proporzioni diverse.³

Nella lettera dedicatoria del *De amore humano et divino*, indirizzata a «S. Bennardino Silverio de Piccolomini», abate e protonotario apostolico,⁴ troviamo informazioni significative. Leonardo Marso si scusa di non aver ancora ultimato un'opera da lui composta, intitolata *Allegorie* e dedicata a Vittoria Colonna. Egli giustifica la pubblicazione del solo secondo dialogo in volgare del libro di Leone con la sua volontà di renderne subito noto il contenuto al maggior numero di persone, dal momento che l'impresa della traduzione latina dei quattro dialoghi, a lui commissionata dal suddetto

¹ «Mariano Lenzi, gentil'huomo senese, fa stampare un libro d'amore in volgare: i Dialoghi, composto da maestro Leone medico, intitolato Philone et Sophia. Domanda privilegio che nissuno di qualsivoglia grado, così come in Roma come per tutto il dominio della chiesa, non possa stampare ne far stampare, restampato, vendere, o far vendere per diecj anni tal tibro senza sua expressa licentia sotto pena di excommunicatione et di milia scudi d'oro et di perdere i libri da aplicarsi la metà alla Camera apostolica il quarto allo accusatore a l'altro quarto a esso Mariano Lenzi» (Archivio Segreto Vaticano, Arm. XL, n. 49, f. 205r, cit. in NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 278).

² Per il testo si veda l'articolo di NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 278.

³ La prima studiosa a segnalarlo è stata E. O. BELLINOTTO, *Un nuovo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*, «Aquivos do centro cultural português», 1974, pp. 399-409. Cfr. G. MANUPPELLA, *Documenti vari*, in LEONE EBREO, *Diálogos de Amor*, I, cit., pp. 565-566; NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., che più dettagliatamente cerca di ricostruire i legami tra Marso e il prelato.

⁴ Cfr. NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 273. Nelson Novoa ci informa che Bernardino Silverio de Piccolomini d'Aragona era nato a Celano nella regione della Marsica in Abruzzo. Era legato per via di parentela alla famiglia dei Silverio dei Piccolomini di Siena.

prelato, richiedeva troppo tempo.¹ Nella lettera si trova inoltre, per la prima volta, un'indicazione circa l'identità dell'autore dei *Dialoghi*.²

Prima del 1535 si hanno solo poche testimonianze che attestano una circolazione dei *Dialoghi* in forma manoscritta.³ Purtroppo sopravvivono ad oggi solo cinque manoscritti, anteriori al 1535, che contengono il testo in volgare toscaneggiante del terzo dialogo.⁴ Tali manoscritti documentano l'interesse e la circolazione dell'opera di Leone anche in ambiente ebraico (il ms. Barberiniano latino 3743, infatti, contiene glosse in ebraico). I manoscritti evidenziano come l'edizione Blado sia stata corretta secondo i criteri stabiliti dal Bembo nelle *Prose della volgar lingua* (1525). I testimoni attestano

¹ «E perché prima che sia data l'ultima limatura a la sua perfezione (ancor che di e notte si lavori) ci va tempo assai, ho voluto frettolosamente mandare per ora fuore uno de' suoi Quattro rami, acciò che la studiosa gioventù, visto tanto splendore in un membro solo, possi giudicare e quale e quanto ne l'integro corpo stia nascoso, e per dimostrare più chiaro quel che sotto al velo delle parole si cuopre» (Lettera introduttiva a *De l'amore divino et humano*, f. 2).

² «Noi, battezzando l'autore di questo libro, perché fu ebreo, gli porremo il nome di Prometeo (avvenga che si chiamasse Abram, o vero Leone), perché fu uomo dottissimo e racchiuse la scienza in questa sua opera divisa in quattro libri, ne' quali parla divinamente dell'Essenza, Comunità, Origine ed Effetti d'Amore» (Lettera introduttiva a *De l'amore divino et humano*, f. 2). A mio parere, 'Abram' potrebbe forse riferirsi ad Abravanel. È qui opportuno segnalare che l'identificazione effettiva di Leone Ebreo con Yehudah Abravanel, associato al titolo dell'opera, avvenne soltanto trentaquattro anni dopo la prima pubblicazione romana e fu grazie al primo traduttore spagnolo (il fatto poi che nelle edizioni alpine del 1541 e 1545 compaia nel titolo: «Leone Medico, di nazione ebreo et dipoi fatto cristiano» riconduceva quest'opera a un contesto prettamente cristiano; cfr. C. D. BACICH, *Writing Outside the Lines: Inca Garcilaso de la Vega and the Spanish Translations of Leone Ebreo's Dialogues of Love*, cit.). In ambiente ebraico il riconoscimento dei *Dialoghi* come opera del figlio di Yitzac Abravanel può essere documentato già dal 1551.

³ Baldassarre Castiglione menziona i *Dialoghi* in tre lettere: la prima, del 14 marzo 1525, da Madrid, indirizzata ad Andrea Piperario: Castiglione chiede i libri della grammatica di Gian Giorgio Trissino e Pietro Bembo e i libri di 'Maestro Lione' («quando si potrà haver la grammatica del medesimo Tressino, e Bembo. Mi sarà carissimo haverle insieme con quelli libri di Maestro Lione»). Le altre due sono datate 30 aprile e 7 giugno 1525; in esse Castiglione continua a chiedere se potrà ricevere i libri di Leone. Si veda B. CASTIGLIONE, *Lettere inedite e varie*, a cura di G. Gorni, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, pp. 90, 97, 101.

⁴ Di questi cinque manoscritti, tre (Harley 5423 conservato alla British Library; Patetta 373 e Barberiniano Latino 3743 conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana) furono considerati da Manuppella per la sua edizione dei *Dialoghi* del 1983. Due nuovi manoscritti (Western 22 conservato nella biblioteca della Columbia University, e Ms. 22 conservato nella Biblioteca Comunale di Ascoli Piceno) sono stati recentemente ritrovati. Questi due nuovi manoscritti contribuiranno alla preparazione della nuova edizione critica dei *Dialoghi* a cura di James Nelson Novoa e la sottoscritta. Per la storia dei manoscritti si veda P. TROVATO, *Con ogni diligenza corretto. La stampa e le revisioni editoriali di testi letterari italiani (1470-1570)*, Bologna, Il Mulino, 1991. S. CAPEL, *Per un'edizione critica del terzo dialogo d'amore di Leone Ebreo (Del nascimento d'Amore)*, Leiden-Roma-Amsterdam, 1981-1982; B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Italia», XIII, 2001, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, pp. 181-210; J. NELSON NOVOA, *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardi del siglo XVI*, cit.

alcune varianti¹ che sembrano derivare da due diverse linee di trasmissione, che ricalcano gli interessi di due diversi tipi di pubblico: uno più concentrato sulla tematica d'amore in termini cortigiani, l'altro sulla filosofia d'amore con forti componenti dedicate alla esegesi biblica e alla cabala.

La storia testuale dei *Dialoghi* è strettamente connessa con la questione della lingua originale in cui furono scritti. Isaia Sonne² e Carlo Dionisotti³ hanno sollevato dubbi riguardo alla possibilità che un intellettuale ebreo, originario della penisola iberica, a soli dieci anni dal suo arrivo in Italia avesse una tale padronanza della lingua da comporre un testo così raffinato, da solo, attorno al 1502.⁴ I manoscritti 22 di Ascoli Piceno e Western 22 della Columbia University, che appartengono alla parte alta dello *stemma codicum* del terzo dialogo e risalgono ad anni anteriori al 1520,⁵ danno la possibilità di definire con più precisione la data di composizione, che va collocata tra il 1511 e il 1512. Barbara Garvin⁶ ha discusso la possibilità che la lingua originale dei *Dialoghi* sia il volgare italiano; la studiosa ha analizzato le testimonianze coeve, rilevando come soltanto Claudio Tolomei e Alessandro Piccolomini⁷ sembrino accennare a un'ipotesi diversa. Entrambi lamentano un 'cambio di lingua' nell'edizione a stampa, che può tuttavia essere inteso come un ipercorrettismo da parte dei curatori. Che un'ingente operazione di limatura stilistica sia stata realmente esercitata è evidente da un confronto tra il testo del terzo dialogo dell'edizione a stampa e quello conservato nei manoscritti.⁸

Si possono qui considerare alcune testimonianze coeve. Claudio Tolomei elogia i *Dialoghi*, considerandone esemplare lo stile. La frase «sì come bene egli l'espose in lingua sua» potrebbe infatti riferirsi alla particolare forma espressiva di Leone, e non a una lingua diversa in cui i *Dialoghi* sarebbero stati scritti.⁹

¹ A parte alcune differenze linguistiche, le citazioni bibliche sono riportate in un modo diverso.

² I. SONNE, *Le-She'elat ha-Lashon ha-Mekorit shel Vikukhei ha-Ahavah li-Yehudah Abravanel, in Ziyunim: Kovez le-Zikhrono shel Y. N. Simhoni*, Berlin, 1929, pp. 142-148.

³ C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, «Italia medievale e umanistica», II, 1959, pp. 409-428.

⁴ Questa data si basa su informazioni interne ai *Dialoghi*, che riportano: «siamo nell'anno 5262 dall'anno della creazione» (ed. Manuppella, p. 221).

⁵ Cfr. NELSON NOVOA, *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, cit., pp. 165-172.

⁶ B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 185-188.

⁸ Per alcuni esempi, cfr. la tabella nell'ultima nota del presente contributo.

⁹ Si veda S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1961-1999, IX, p. 106, dove si attesta che fin dal tredicesimo secolo e frequentemente nel sedicesimo, 'lingua' si riferisce allo 'stile linguistico' usato: «Insieme degli strumenti espressivi e stilistici (per lo più con riferimento al sistema stilistico di uno scrittore), criterio seguito nella scelta e nella disposizione delle parole nel periodo».

Anche Alessandro Piccolomini nel *Della Institutione*¹ esprime delle riserve sulla versione a stampa dei *Dialoghi*:

[...] ma vada questo fallo, con alcuni altri, che in quei due Dialogi ultimi, si ritrovano: dove Filone insegna a Sofia alcune cose, che né Platoniche, né aristoteliche possan essere; se già (come io credo) non si debba dar colpa à la Stampa.²

Al di là delle riserve circa la possibilità che il contenuto dei *Dialoghi* sia attribuibile a uno stesso autore, la testimonianza rileva dubbi circa la corrispondenza tra l'edizione a stampa dei *Dialoghi* e l'originale.³

Riguardo alla pubblicazione dei *Dialoghi* nel 1535, va sottolineato come in quel periodo era vivo il dibattito sull'importanza della retorica e l'uso del volgare, parallelamente alla ricerca di una lingua pura che andasse al di là dei confini dei vari Stati della penisola. Tolomei fu molto attivo in questo dibattito, che riconosceva al toscano, o meglio alla lingua 'etrusca' (il volgare toscano dell'area senese), il primato sugli altri volgari, in quanto avrebbe conservato strette relazioni con la lingua del popolo di Dio, l'ebraico. Nel suo *Cesano: de la lingua toscana* (ca. 1525), Tolomei pone la lingua etrusca in stretta relazione con la lingua ebraica, confermando questa posizione in un altro suo trattato, intitolato *Del raddoppiamento da parola a parola*.⁴ Riallacciandosi alle teorie di Annio da Viterbo (1432-1502), negli anni '30 del Cinquecento Gelli e Giambullari⁵ sostennero che anche la lingua fiorentina aveva legami con l'aramaico.⁶ Non è questa la sede per trattare dettagliatamente l'argomento, ma queste testimonianze rendono significativa l'uscita a stampa dei *Dialoghi* nel 1535 e pongono l'accento sull'importanza della loro lingua originale, che probabilmente non era l'ebraico – Tolomei non avrebbe potuto leggerli – bensì un volgare etrusco-italico riconducibile in qualche modo a una remota matrice ebraica.⁷

¹ *Della institutione del sig. A. Piccolomini di tutta la vita, dell'homo nato nobile, e in città libera*, libri x, Venetia, 1543.

² Ivi, p. 212r.

³ Piccolomini, comunque, nell'edizione del *De institutione* del 1560 portò dei cambiamenti alle precedenti affermazioni e aggiunse: «Se già (come io credo) in molte cose si dee dar la colpa à chi quella opera di hebreo in lingua nostra tradusse» (ivi, p. 429).

⁴ In questo trattato si viene ad affrontare la problematica dello stile e viene dato come esempio di raddoppiamento di consonanti il fenomeno del 'dagesh' nella lingua ebraica e si citano le prime due parole del *Deuteronomio*. È interessante notare come Tolomei, pur non conoscendo l'ebraico, ponga implicite connessioni fra italiano e ebraico.

⁵ P. GIAMBULLARI, *Origine della lingua fiorentina altrimenti Il Gello*, Firenze, L. Torrentino, 1546, 1549.

⁶ ANNIUS VITERBI, G. NANNI, *Comentaria fratris Ioannis Annii... super opera diuersorum auctorum de Antiquitatibus loquentium confecta*, Roma, Eucharius Silber, 1498.

⁷ In molti passaggi dei *Dialoghi* infatti si danno alcune definizioni riferendole a una etimologia ebraica.

3. FORMA E CONTENUTO NEI *DIALOGHI D'AMORE*

Al di là di tali considerazioni, è da rilevare che la resa linguistica del testo a stampa è perfettamente in sintonia con il contenuto. Il linguaggio dell'opera è ricercato e fitto di rimandi concettuali. Si può così rilevare un raffinato gioco linguistico tra forma e contenuto,¹ con una decisa presa di posizione nei confronti del valore fondativo del linguaggio. Il testo ha come sfondo una disputa filosofica che si collega al dibattito sulla relazione tra *nomina* e *res*, nonché ad alcuni principi cabalistici.² Per Leone esiste un rapporto profondo tra il contenuto dell'opera e la lingua che lo esprime. L'enfasi è posta sulla resa retorica e poetica che – come quella pittorica – è legata all'immaginazione, quel luogo della mente dove elemento spirituale e informazione del mondo esterno trovano un punto di contatto. La lingua rende possibile il contatto fra un segno – il 'simulacro' – e il significato, ovvero le idee o concetti. Attraverso la lingua il concetto si 'materializza',³ dando luogo a un reticolo di rimandi tra esterno e interno su cui si fonda l'allegoria.⁴

Dal punto di vista letterario, è difficile immaginare che la versione in cui i *Dialoghi* ci sono giunti sia solo una traduzione. Il primo dialogo è carico di figure retoriche, come chiasmi, allitterazioni e antitesi. Ogni frase è attentamente studiata e organizzata in una struttura retorica che ricorda le opere di Cicerone e Seneca. Il secondo dialogo è più elaborato, dal punto di vista linguistico e testuale. È preceduto da una breve introduzione che sembra un esordio retorico modellato sulla base di una *captatio benevolentiae*, tipica delle commedie di Plauto. Il terzo dialogo risulta ancor più elaborato stilisticamente, riportando tra l'altro due *captationes benevolentiae* e un evidente richiamo allo stile della trattatistica italiana dedicata all'amore. Considerando la loro struttura dialogica, il contenuto che risente del neoplatonismo nonché la ricchezza di materiale tratto dalla mitologia classica, si può affermare che i *Dialoghi* sono diretti a un pubblico assimilabile ai lettori degli scritti

¹ Per esempio il genere dei nomi – maschile e femminile – è in completa sintonia con il sistema ideologico dell'opera.

² Questo discorso si riallaccia inoltre ad Agostino ed era motivo di un dibattito molto vivace nei circoli culturali italiani all'inizio del XVI secolo.

³ A. W. HUGHES, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, «Harvard Theological Review», LCVII, 2004, pp. 461-484.

⁴ L'allegoria nei *Dialoghi* si presenta come una struttura semiotica complessa, nella quale esiste una triplice compresenza di referenzialità – forma, contenuto apparente o immediato e vero contenuto esposto/nascosto – attraverso cui si viene a delineare un'ermeneutica particolare, fondata sull'ambivalenza. Lo spazio aperto dal testo esibisce, rappresenta e rende visibile attraverso analogie e similitudini, implicite ed esplicite, quello spazio che non appartiene a questo mondo corruttibile. Questo 'territorio', questa regione è quella aperta e dispiegata dal simulacro che manifesta attraverso le sue molteplici 'parvenze' la via verso la divinità.

di Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola¹ e Francesco Cattani da Diacceto. La scelta stilistica del dialogo non è casuale ed è funzionale a una rappresentazione 'teatrale' della realtà che si offre al lettore (in qualche modo spettatore) attraverso l'interazione dialettica delle due voci dialoganti.

È ben nota la diffidenza di Platone nei confronti della scrittura e della pittura, per via della loro natura imitativa e cristallizzante.² Accade spesso che il dialogo platonico si riveli come un accattivante monologo di chi crede di sapere e di possedere la 'sofia'. Tuttavia nella tradizione dialogica rinascimentale si coglie una più esplicita consapevolezza della legittimità di punti di vista differenti, nati comunque da un comune impegno di ricerca e dalla volontà di indagare ragioni diverse,³ come è evidente nelle opere di Bembo e di Castiglione, e nello stesso Leone. Il dialogo in Bembo e in Castiglione è contraddistinto da una maggiore adesione alla varietà e flessibilità della conversazione cortigiana. Negli *Asolani*, per esempio, il modello ciceroniano è evidente, forse utilizzato anche in polemica con gli scritti di Valla. Ci sono inoltre chiari riferimenti al *Fedro* platonico, se si considera che nelle *Prose* lo stesso Bembo impegna la retorica ai fini di un dialogo morale. Lo stesso vale per i *Dialoghi d'amore*, anche se in essi l'enfasi è posta su una ricerca basata sulla dialettica. Ciò è evidente nel rapporto conflittuale fra i due interlocutori – Filone e Sofia – e nei numerosi esempi di duplicità e opposizione, definiti dalla critica 'immaginario della dualità'.⁴

Dalla tradizione platonica sappiamo che il dialogo genera il *logos* e nel *logos* i significati si fissano: in questo modo si manifesta l'*episteme*, non intesa come ordine; in senso lato, la categoria che forse più le si approssima è quella spaziale. I *Dialoghi* di Leone possono essere visti come quel 'territorio' dove gli opposti si fondono in ragione dell'Amore, inteso come *dynamis* primaria. Attraverso il dialogo e il suo costante contraddittorio, Leone intende mostrare la dinamica dialettica propria dell'amore. La retorica dei contrari si ritrova in linea con il processo dimostrativo di tipo platonico, in direzione

¹ È da notare che particolarmente significativa risulta la continuità tra i *Dialoghi d'amore* e gli scritti di Giovanni Pico. Si veda R. PESCATORI, *Elementi cabalistici in Giovanni Pico della Mirandola e Leone Ebreo*, «Annali di Italianistica», xxvi, 2008, in corso di stampa.

² PLATONE, *Phaedrus*, 275d-e.

³ Non è possibile, per ragioni di spazio, dare un'ampia panoramica del 'fenomeno dialogo' nel '400. Ci basta segnalare che la forma dialogica iniziò a emergere con una differente funzione e struttura. Infatti, Leonardo Bruni si allontanò dal modello agostiniano del soliloquio tipico della *consolatio* boeziana e della disputazione scolastica, per avvicinarsi a un modello ciceroniano volto al dibattito. La stessa direzione fu seguita da Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla e Leon Battista Alberti. A riguardo si veda: R. FUBINI, *All'uscita della scolastica medievale: Salutati, Bruni e i Dialogi ad Petrum Histum*, «Archivio storico italiano», cl, 1992, pp. 1065-1103. P. TROVATO, *Dai Dialogi ad Petrum Histum alle Vite di Dante e del Petrarca. Appunti su Leonardo Bruni e la tradizione trecentesca*, «Studi petrarcheschi», ii, 1985, pp. 163-284.

⁴ Cfr. M. ARIANI, *Imago fabulosa: mito e allegoria nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

cioè della sublimazione dell'amore. Tuttavia, il modello dialogico di Leone non è soltanto quello platonico, ma anche quello ciceroniano.

La struttura dei *Dialoghi d'amore* mantiene dunque implicitamente un nesso con il suo contenuto. L'opera è una vera e propria 'messa in scena' della filosofia: ovvero il delinerasi di una riflessione filosofica attraverso l'interazione dialogica tra gli interlocutori. Koderà ha osservato che il lettore si trova nella posizione di spettatore di un aperto dramma d'amore tra due esseri umani reali.¹ La scelta del dialogo è dunque strettamente connessa all'obiettivo di Filone di raggiungere una profonda conoscenza di Sofia (la Sapienza) che, per converso, resiste alle lusinghe del suo amante, mantenendosi costantemente sfuggente. L'opera allora si presenta come una vivida entità dialogica, che prende il nome di Filo-Sofia. Essa è presentata come una realtà dinamica e mutevole; pertanto, la forma dialogica viene individuata come la forma di espressione letteraria più pertinente. A ciò si collega quell'elemento 'erotico' della conoscenza che è un tratto caratteristico del testo: i *Dialoghi* sono diretti a un sapere in cui l'atto del conoscere viene a influenzare e mutare non solo la coscienza del soggetto che conosce, ma l'oggetto stesso. Attraverso questo tipo di conoscenza soggetto e oggetto, quando si vengono a toccare profondamente, si evolvono e si trasformano l'uno nell'altro: la forma del dialogo d'amore risulta perfetta nel racchiudere questa realtà epistemologica.

Prima di Leone ci sono altri esempi dell'uso della forma dialogica in trattati filosofici ebraici, per esempio il *Fons vitae* di Solomon Ibn Gabirol e il *Kuzari* di Yehudah Hallevi.² Tuttavia, in questi dialoghi uno solo dei due interlocutori, assecondato dall'altro, viene ad essere il portavoce delle tesi dell'autore; si trattava quindi di una sorta di monologo, non organizzato come diatriba filosofica. Il dialogo di Leone ha un andamento estremamente dinamico e – aspetto da rimarcare – introduce come interlocutore una donna, attribuendo a Sofia la stessa autorità della sua controparte maschile, Filone. La differenza di genere dei due interlocutori assolve una funzione centrale dal punto di vista formale e contenutistico. I due personaggi sono emblemi di due opposte polarità, ma il dialogo e la comunicazione permettono l'avvicinamento, il legame, fino al raggiungimento di quell'androginia

¹ S. KODERÀ, *Filone und Sofia in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., *passim*.

² Purtroppo non possiamo approfondire in questa sede il pensiero e le opere di queste due personalità che per Leone furono estremamente rilevanti. Sia Solomon Ibn Gabirol (ca. 1021-ca.1055), che è menzionato nei *Dialoghi* sotto il nome di Avicembron, sia Yehudah Hallevi/Hallewi (ca. 1075-1141) sono due figure di estrema rilevanza nell'architettura non solo formale, ma anche contenutistica dei *Dialoghi*. Entrambi produssero le loro opere nella penisola iberica sotto l'influsso della cultura araba. Rimando a J. J. VILA-CHÀ, *Amor Intellectus? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of Love*, e R. PESCATORI, *Polarità linguistiche ed allegoriche: il doppio nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, Ph. D. Dissertation, Los Angeles, University of California, 2004.

primaria, rispetto alla quale viene a cadere ogni imperfezione o mancanza,¹ in un'armonia bilanciata che in sé racchiude tutto. Sarebbe questa la forma di conoscenza più alta, ovvero la filosofia, che per Leone è al pari di una rivelazione divina.

La nuova traduzione inglese ha stimolato una ricerca filologica e storica necessaria per non tradire il valore letterario e concettuale dei *Dialoghi*. In questa sede ho voluto rimarcare il carattere incompiuto dell'opera, per i motivi che si sono indicati. È importante ricordare che i presupposti teorici del testo si fondano su un modello analogico, per cui fondamentali risultano essere i concetti di allegoria e simulacro, concetti che rinviano all'ambiente intellettuale di Ficino e Giovanni Pico. I *Dialoghi* si collocano nel contesto di una discussione prettamente filosofica e teologica, non estranea alla concezione dell'amore propria di quella trattatistica di cui Bembo e Castiglione sono due esponenti di spicco. Un genere di trattato in volgare volto a far «sopravvivere, in registro ironico, la polemica difesa d'un egualitarismo dei sessi»,² come già il *Libro de natura de amore* (1525) – redatto da Mario Equicola presso la corte mantovana d'Isabella d'Este – «[che] asseconda il gusto prezioso della letteratura cortigiana diventando una sorta d'enciclopedia somatico-astrale delle cause e dei casi d'amore, con severa proscrizione della sodomia». ³ I *Dialoghi* non sono avulsi da questo contesto, anzi lo assumono come punto di partenza, pur mostrando ambizioni scientifiche e gnoseologiche più elevate. In ciò, la prospettiva di Leone si rivela affine a quella di Leonardo da Vinci. Anche negli scritti di Leonardo si riscontra una forma di amore / conoscenza che è peculiare dei *Dialoghi*. Come si legge nel *Libro di pittura*:

Questo è il modo di conoscere l'operatore di tante mirabili cose, e questo è il modo d'amare un tanto inventore. Ché, in vero, il grande amore nasce dalla gran cognizione della cosa che si ama e, se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare.⁴

Leonardo teorizza inoltre una 'scienza del pittore' che opera a «similitudine di mente divina» e la cui potenza sta nella finzione pittorica: essa muove «gli amanti verso i simulacri della cosa amata», i popoli verso «i simulacri delli iddii», gli animali verso immagini dipinte.⁵ Leone e Leonardo in un certo modo condividono una stessa temperie culturale. Entrambi partono da un impianto teorico neoplatonico e approdano a un tipo di empirismo che trae alimento dall'analogia, fino a prospettare un'ascesi attraverso la 'esperienza

¹ E qui entra in gioco la mistica ebraica e la cabala. Si veda R. PESCATORI, *The myth of the Androgyne in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Comitatus», xxxviii, 2007, pp. 115-128.

² L. BOTTONI, *Leonardo e l'androgino: l'eros transessuale nella cultura, nella pittura e nel teatro del Rinascimento*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 33.

³ *Ibidem*.

⁴ *Libro di pittura*, ms. Urbinate lat. 1270, cit. in L. BOTTONI, *Leonardo e l'androgino*, cit., p. 64.

⁵ Cfr. L. BOTTONI, *Leonardo e l'androgino*, cit., p. 66.

delle forme'. Entrambi possiedono una solida cultura medica e anatomica. Essi ritengono la visione come il senso più nobile e che le immagini conferiscano la virtù alle stesse parole, rendendole concrete. Entrambi, infine, celebrano una 'sacra' e 'misterica' androginia che sfocia in un'armonica integrazione delle polarità sessuali.

Sebbene siano uno dei più sublimi esempi di filosofia ebraica, i *Dialoghi d'amore* devono essere considerati in sintonia con la produzione letterario-filosofica dell'umanesimo italiano di cui sono un'espressione esemplare. Essi infatti, anche se scritti da un intellettuale ebreo, non solo realizzano una significativa comunione delle diverse forme del sapere, ma anche una concordia fra differenti tradizioni culturali e religiose. In tal modo, i *Dialoghi* vengono a realizzare quella *philosophia perennis* tanto celebrata nell'età del loro autore.¹

¹ La tabella che segue riporta alcuni esempi di varianti – tra la stampa di Blado del 1535 e i manoscritti – presenti nel terzo dei *Dialoghi d'amore* (cfr. *supra*, pp. 503-504).

Edizione Blado	Manoscritti
comprendono	percipeno
derivano	proveneno
Fattore	Opifice
si congiunge	si giunta
metà	medietà
longo	prolixo
compagnia	società
bruta	turpe
cattivi	mali
desiderare	appetere
irragionevoli	irrazionali
bellissimi	pulcherrimi
desidera	opta
ruinata	renata
finiranno	forniranno
generazione	germinazione
riposando... se ringravidà	quiescendo... se reingravidà
unità	verità
riposare	quiescere
modi	mondi
ancora	etiamdio
moglie	mogliera, & moglie
divisione	diversione
fu cavato	fu estratto



Copernico (*Nicolaus Copernicus*)

1. *Tratti essenziali del copernicanesimo bruniano.* — Nelle prime opere latine di B. pubblicate a Parigi nel 1582, e nelle opere mnemoniche pubblicate a Londra subito dopo il suo arrivo nella capitale britannica nella primavera del 1583, troviamo qualche generico accenno all'eliocentrismo. Il primo esplicito riferimento a Copernico si trova comunque soltanto nella prima opera italiana apparsa a Londra: la *Cena de le Ceneri*, scritta e pubblicata nel 1584. Si tratta di un riferimento forte. Già nella sua descrizione dell'*Argomento del primo dialogo* inserita nella *Proemiale epistola*, B. scrive che mostrerà «di quante lodi sia capace il Copernico» [1]. Le lodi che seguono, nel primo dialogo stesso, denotano già una lucida consapevolezza dell'apporto rivoluzionario della nuova teoria astronomica, che B. vede come una rivincita dell'«antiqua vera filosofia», in particolare quella di Pitagora, contro la falsa filosofia degli antichi come Aristotele e Tolomeo che per tanti secoli avevano tenuto prigioniero il pensiero nelle «tenebrose caverne» di un mondo finito e geocentrico [2]. Copernico rappresenta perciò una nuova aurora del pensiero, che viene liberato da secoli di buio e di vane speculazioni in quanto si sviluppava all'interno di un universo falso e distorto. Il copernicanesimo di B. è fin dall'inizio un momento della sua speculazione filosofica piuttosto che un compiuto ragionamento astronomico. Ciò non vuol dire che B. sottovaluti o disdegni gli aspetti

tecnici, o persino quelli più propriamente matematici, dell'astronomia copernicana, che egli riconosce anche come «certissimamente più comoda et ispedita per la teorica e ragione calcolatoria»; anche se Copernico, secondo B., finisce col peccare di una certa superficialità in quanto «più studioso della matematica che de la natura» [3]. Nonostante ciò, la *Cena* si distingue nella produzione di B. per lo sforzo di comprendere alcuni aspetti tecnici non facili della nuova teoria come, per esempio, il nuovo modo di intendere la precessione degli equinozi o la posizione e il possibile movimento del Sole in quanto perno del suo sistema. Viene accolta anche la nuova concezione copernicana della gravità e levità [4]. Tuttavia, il suo ragionamento nelle pagine riguardanti il copernicanesimo non è matematico bensì fisico, con una forte componente realista che lo distingue dalla maggior parte dei copernicani del suo secolo [5]. Perciò, nel valutare l'importanza del copernicanesimo di B., è lecito considerare alcuni errori che egli commette nella sua lettura della nuova teoria – nella *Cena* come nel più tardo *De immenso*, soprattutto per quanto riguarda la disposizione e i tempi delle orbite planetarie e, in primo luogo, della Luna – come elementi per lui tutto sommato marginali, che non corrispondono ai suoi interessi più profondi [6]. Forte e sicura invece, fin dall'inizio del suo ragionamento intorno al Copernico, è la consapevolezza dell'impatto rivoluzionario della nuova teoria su alcuni concetti fisici basilari come lo

spazio o il movimento. Questo radicale realismo fisico rende B. un importante anello di congiunzione tra Copernico e i grandi astronomi copernicani dell'inizio del '600 come Keplero e Galileo. B. stesso, del resto, non nutrivà dubbi sull'importanza del suo discorso cosmologico. Nella *Cena*, le lodi di Copernico sono seguite da una considerazione altrettanto favorevole sul contributo alla discussione cosmologica da parte del cosiddetto Nolano, ossia di B. stesso [7]. Il suo personale ragionamento si presenta in queste pagine come saldamente basato sull'eliocentrismo copernicano, di cui propone tuttavia un ulteriore sviluppo o estensione. Tale estensione è presentata come composta da tre momenti che si susseguono secondo un preciso percorso logico. In primo luogo, vengono fatti svanire gli orbi celesti, quelle «fantastiche mura glia de le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potuto aggiungere sfere», in quanto non corrispondenti ad alcun limite reale del cielo. In secondo luogo si passa a una radicale omogeneizzazione dello spazio che rende «simili o dissimili, maggiori o peggiori» i corpi lontani rispetto a quelli vicini, togliendo così allo spazio quella vasta regione sopralunare di eterna stasi cristallina voluta da Aristotele con la sua concezione di una perfetta quintessenza celeste. «Non è ch'un cielo», scrive B., «un'eterea regione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità della partecipazione della perpetua vita». Da quest'idea di un unico cielo immenso in cui tutti i corpi celesti si muovono in percorsi ordinati, B. matura un'idea di infinita estensione dell'universo considerata come infinito effetto di infinita causa. Si possono ri-

conoscere, e sono state riconosciute, diverse fonti dell'infinitismo cosmologico di B., tra cui Pitagora ed Epicuro nel mondo antico, Nicolò Cusano tra gli umanisti rinascimentali, Palingenio e Thomas Digges tra i suoi contemporanei. Tuttavia, B. stesso non nomina in queste pagine del primo dialogo della *Cena* alcuna fonte o punto storico di riferimento, attribuendo enfaticamente a uno solo, e cioè a se stesso, questa ulteriore elaborazione dell'astronomia copernicana. Queste pagine pongono il lettore davanti a una rivoluzione cosmologica che si svolge in due tempi: prima l'eliocentrismo di Copernico, poi l'infinitismo rigorosamente eliocentrico di B. stesso. Alcune ulteriori precisazioni nei dialoghi successivi della *Cena* chiariscono il ruolo dell'eliocentrismo nell'infinito universo di B., che si fonda sul concetto di un eliocentrismo infinitamente ripetuto, ossia sull'idea di un infinito numero di sistemi solari [8]. A questo punto l'eliocentrismo copernicano, che si limitava a considerare un unico sistema solare, e cioè il nostro, si scioglie nella visione bruniana di un infinito intensivo oltre che estensivo. Copernico rimane come un essenziale e geniale punto di partenza; e in questo senso B. può dirsi pienamente copernicano. Allo stesso tempo, però, B. porta la tesi copernicana a conclusioni infinitistiche totalmente estranee a Copernico stesso; e in quel senso egli si allontana da Copernico, tanto da giustificare il suo stesso commento all'inizio dell'opera: che egli non vedeva con gli occhi di Copernico, né di Tolomeo; ma con i propri «quanto al giudizio e la determinazione; benché quanto alle osservazioni stima dover molto a questi et altri solleciti matematici» [9]. Si pone a questo

punto il problema se l'infinitismo di B. conservi quel carattere di realismo cosmologico su cui tanto aveva insistito nel contesto della sua celebrazione del genio di Copernico e della sua teoria eliocentrica. In effetti tale realismo sostiene soprattutto i primi due momenti dell'argomento infinitistico di B.: e cioè, l'eliminazione degli orbi celesti e la conseguente estensione dell'universo eliocentrico a una grandezza immensa. Le misure immense dell'universo, anche se in alcuni luoghi espresse con l'immagine ermetica di un circolo infinito la cui circonferenza è ovunque e il cui centro è in nessun luogo, non vengono presentate da B. né come un concetto teorico, né come un concetto teologico, né come una metafora, bensì come caratteri reali del mondo in cui viviamo. Tali misure immense, inoltre, forniscono la condizione necessaria di uno spazio in cui si muovono infiniti corpi celesti. Più problematico appare, invece, in questo contesto, l'argomento conclusivo di B. che mette il suo universo infinito in relazione con una causa infinita divina. Le molteplici implicazioni filosofiche di questo argomento verranno approfondite da B. nel secondo e nel terzo dei dialoghi italiani londinesi, *De la causa, principio et uno*, e *De l'infinito, universo e mondi* [10]. A questo proposito, B. fa un riferimento esplicito nel terzo dialogo del *De la causa* a Ermete Trismegisto: l'unica menzione del suo nome in questi primi tre dialoghi italiani [11]. Qui B. contrappone materialisti come Epicuro o alcuni pre-socratici a una serie di pensatori essenzialmente metafisici come Platone, Trismegisto stesso o i teologi cristiani. L'intenzione di B. in questa pagina è di dimostrare che né un puro ragionamento materialista, né un puro ragio-

namento metafisico riescono a dar conto della vera consistenza del reale, ma può farlo soltanto un ragionamento che sappia riconciliare e fondere queste due dimensioni dell'essere. Ci troviamo qui all'inizio della riflessione bruniana su un universo composto da una sostanza atomistica in cui la materia e l'anima, il minimo e il massimo, l'atto e la potenza si fondono appunto nell'atomo: garanzia che ovunque, nell'universo infinito, il virtuale e il reale, sul piano delle strutture profonde, coincidono. Che non sia così negli infiniti accidenti che si compongono e si dissolvono, verrà argomentato più a fondo da B. nel successivo *De triplici minimo* [12]. Tuttavia, l'infinito universo con i suoi infiniti atomi non appartiene agli accidenti, ma costituisce la 'casa' naturale all'interno della quale gli accidenti nascono e muoiono. Questo infinito universo atomistico è vivificato dai suoi infiniti sistemi solari, in cui ogni sole appare come fonte di vita e di calore che – con un chiaro riferimento alla fisica termodinamica di Telesio – innesca il movimento dell'intero sistema solare intorno al suo centro [13]. Il principio eliocentrico risulta così, fino alla fine dell'argomento infinitistico di B., un principio portante del reale. Come dice B. stesso con forza, già nella *Cena*, agli aristotelici dottori inglesi: «ista sunt res, res, res» [14].

2. *Genesi e storia del copernicanesimo bruniano.* — Il primo riferimento esplicito a Copernico, nella *Cena de le Ceneri* del 1584, non coincide con la data effettiva della 'scoperta' da parte di B. della nuova teoria astronomica. Anzi, sia la *Cena* stessa, sia il più tardo *De immenso* del 1591, raccontano di un lungo e sofferto adattamento da parte di B. alla nuova tesi eliocentrica; questo lento

processo di pensiero trova conferma anche in alcune pagine di William Gilbert, autore del famoso *De magnete*, che fa più di un riferimento alla cosmologia di B. nella sua opera, pubblicata postuma nel 1651, intitolata *De mundo*. La storia che emerge da questi testi, a cominciare dal quarto dialogo della stessa *Cena* (dove viene raccontata a ritroso), è quella di un processo che si è svolto in cinque tappe [15]. In un primo momento, quando era ancora in giovane età, B. riteneva la tesi copernicana «una pazzia»: un mero scherzo, come le tesi proposte in un dibattito da coloro che si divertono a dimostrare che il nero è bianco. In un secondo momento, purtroppo non storicamente precisato ma coincidente con l'inizio di un più sistematico processo speculativo, B. ancora considerava la teoria copernicana 'falsa', tanto da meravigliarsi che Aristotele avesse dedicato energia e tempo, nel secondo libro del *De caelo*, a criticare la cosmologia di Pitagora e dei suoi discepoli [16]. In un terzo momento, definito come ancora giovanile ma di nuovo non storicamente precisato, B. ha cominciato a pensare che forse Copernico avesse ragione, ossia che la sua astronomia potesse essere «verisimile». Poi abbiamo uno stadio ulteriore, sempre storicamente imprecisato, in cui comincia a ritenere la tesi copernicana «semplicemente vera». Soltanto alla fine di questa complessa evoluzione B. ha cominciato a considerare la teoria copernicana «per cosa certissima», arrivando alla conclusione che Copernico aveva indubbiamente ragione a postulare molteplici movimenti della Terra intorno a un sole centrale. Per nessuna di queste fasi, delineate da B. stesso nella *Cena*, viene indicata una datazione, ma si ha comunque la netta

impressione che si trattasse di una meditazione copernicana assai lunga e impegnativa. Questa impressione viene confermata da quelle pagine del *De immenso* in cui B. delinea alcune ipotesi cosmologiche che aveva in passato tentato di chiarire, riguardanti soprattutto la relazione tra la Terra e il Sole: ipotesi che rappresentano versioni ancora parziali, oppure variazioni eccentriche, della teoria copernicana [17]. Una di queste ipotesi bruniane viene ripresa da William Gilbert nel *De mundo* sotto il titolo *cum esset junior*, purtroppo senza specificare quanto giovane fosse il B. nel momento in cui elaborava questa prima cauta meditazione sul tema copernicano, forse diventato ormai «verisimile» [18]. Da parte sua, la tradizione critica che fa capo al lavoro di Frances Yates su *G.B. e la tradizione ermetica* (1964) ha voluto sottolineare la probabile importanza, in questo contesto copernicano, del soggiorno parigino di B. tra il 1580 e il 1583, quando, alla corte di Enrico III in cui B. si muoveva come uno dei 'lettori reali', si trovavano intellettuali come Pontus de Tyard che stavano presentando la teoria eliocentrica in una luce fortemente ermetica e mistica [19]. I generici cenni alla teoria eliocentrica che si trovano nelle opere parigine dello stesso B., ancora più poetici che scientifici, suggeriscono che il soggiorno a Parigi potesse coincidere con la quarta fase della sua meditazione copernicana: quella in cui cominciava a pensare seriamente che Copernico avesse ragione, ossia che la sua teoria potesse essere «semplicemente vera». In questo caso, come suggeriscono le pagine finali dell'ultimo dei dialoghi filosofici italiani di B., gli *Eroici furori* scritti e pubblicati a Londra nel 1585, il momento di totale con-

vincimento, quando B. cominciò a prendere la teoria copernicana «per cosa certissima», corrisponderebbe al suo arrivo sulle rive del Tamigi nella primavera del 1583 e troverebbe la sua prima e più appassionata espressione in una serie di contestate lezioni tenute presso l'Università di Oxford nell'estate del 1583 (il cui testo non ci è pervenuto), e poi nella *Cena* del 1584 [20]. I primi tre stadi di questa lettura bruniana di Copernico risultano i più difficili da datare. L'accento alle dispute accademiche, in cui la tesi copernicana appare folle, come uno scherzo da proporre negli stessi termini in cui si tenta, in un dibattito, di provare che il nero è bianco, suggerisce che forse si debba risalire ai primi anni di studio di B. nelle scuole filosofiche di Napoli tra il 1562-1565, dove era ancora in auge la disputa medioevale. Il secondo stadio di un più ragionato ripudio di Copernico in quanto fautore di una tesi cosmologica 'falsa', soprattutto perché contraria a quella di Aristotele, fa probabilmente riferimento ai suoi studi presso il convento di San Domenico tra il 1565-1576. Questa ipotesi sancirebbe l'importanza della copia del *De revolutionibus* di Copernico nell'edizione del 1566, scoperta alcuni anni fa presso la Biblioteca Casanatense di Roma, con un'intestazione a *Brunus Fr[ater] D[omenicanus]* che ha subito suscitato l'interesse degli studiosi bruniani, ma che tuttavia non può essere considerata con certezza come appartenente alla sua biblioteca personale durante gli anni di studio nell'ordine domenicano [21]. Dalla descrizione di B. stesso del secondo stadio della sua meditazione copernicana, quando cominciava a chiedersi perché Aristotele avesse dedicato tanto tempo, nel secondo libro del *De caelo*, a criticare la

cosmologia di Pitagora e dei suoi discepoli, appare chiaro che siamo ancora in una fase in cui Aristotele risulta per B. l'autorità massima anche nel campo della filosofia naturale, e perciò ancora difficilmente contestabile. Sappiamo, dal resoconto di B. stesso alle autorità veneziane durante il suo processo, che dopo la sua fuga da Napoli e poi da Roma nel 1576, perché ricercato dalle autorità ecclesiastiche, egli si fermò a Noli in Liguria dove, oltre a «insegnar grammatica a putti» aveva letto 'la Sfera' a certi gentiluomini [22]. Si ritiene che si trattasse della *Sfera* di Giovanni Sacrobosco, considerato testo didattico canonico della tradizionale cosmologia aristotelico-tolemaica. Sembra comunque ragionevole ipotizzare che fosse durante questa attività di insegnamento libero di una teoria aristotelica a cui era stato rigorosamente educato che B. abbia cominciato a interrogarsi sulla sua effettiva efficacia. È dunque possibile supporre che a Noli iniziasse la terza fase della sua meditazione copernicana, quando la teoria eliocentrica cominciò a sembrargli «verisimile». In questo caso, le cinque fasi di meditazione copernicana delineate da B. stesso nel quarto dialogo della *Cena* corrisponderebbero: il primo, quando riteneva la tesi eliocentrica «una pazzia» o un mero scherzo, ai suoi primi anni di studio a Napoli (1562-1565); il secondo, quando la riteneva «falsa» e cominciava a chiedersi perché Aristotele avesse dedicato tanto tempo a criticare la cosmologia di Pitagora e dei suoi discepoli, ai suoi anni di studio nel convento di San Domenico (1565-1576); il terzo quando, ancora giovane, comincia a considerare la teoria di Copernico «verisimile», all'insegnamento cosmologico iniziato a Noli (1577); il quarto,

quando comincia a ritenerla «semplicemente vera», agli anni parigini (1581-1583), e la fase finale, quando finisce con ritenerla «per cosa certissima», agli anni inglesi (1583-1585). In mancanza di una datazione precisa offerta da B. stesso, si tratta chiaramente di uno schema cronologico puramente ipotetico. Una cosa indubbia, invece, è che da allora in avanti B. rimarrà sempre fedele a questo copernicanesimo forte e realista, così faticosamente raggiunto sulle rive del Tamigi. L'ultimo scritto cosmologico, il *De immenso*, terza e ultima opera della trilogia di Francoforte del 1591, riprende e rielabora le lodi della *Cena* in un capitolo intitolato «La luce di Copernico» [23].

3. *La precessione degli equinozi*. — Nelle sue lodi a Copernico nella *Cena de le Ceneri*, l'eliocentrismo cosmologico viene considerato il principio portante della nuova teoria, e la graduale convinzione da parte di B. stesso della verità della nuova astronomia viene fondata su una sua sempre maggiore certezza rispetto ai molteplici movimenti della Terra intorno al Sole proposti da Copernico. Alcune pagine del più tardo *De immenso*, invece, raccontano una variazione su questa storia. Qui B. sostiene di aver già capito per conto suo il principio eliocentrico prima ancora di aver letto il *De revolutionibus* di Copernico, perché aveva già incontrato questa teoria in una serie di testi dell'antichità classica che, del resto, vengono indicati come fonti anche da Copernico stesso. Il riferimento più importante alla cosmologia antica in questo contesto copernicano è senz'altro quello a Pitagora e alla sua scuola. B. nomina ripetutamente non soltanto Pitagora stesso ma anche i più importanti cosmologi pitagorici come Ecfan-

to di Siracusa, che postulava il movimento di una Terra centrale intorno al proprio asse, e Filolao di Crotone, che faceva girare la Terra, il Sole e la Luna intorno a un fuoco centrale [24]. Sono riferimenti che rivestono un ruolo importante anche nella lettera di dedica del *De revolutionibus* a papa Paolo III da parte dello stesso Copernico, e che si ritroveranno in tanti testi copernicani del '600, come la lettera *Sopra l'opinione di Pitagora e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole* del padre carmelitano Antonio Foscarini (1615); di C. l'*Apologia pro Galileo* (1622); il *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo* dello stesso Galileo (1632) e persino, verso la fine del '600, in alcuni commenti di Isaac Newton [25]. Che B. fosse a conoscenza della teoria eliocentrica prima ancora di leggere Copernico è sicuramente vero, in quanto, tra altre possibili fonti, poteva trovare un ripudio netto della cosmologia pitagorica, come di altri aspetti della sua filosofia, nelle opere di filosofia naturale di Aristotele su cui si basavano i suoi studi presso l'ordine domenicano a Napoli. È dunque possibile che, sulla base delle sue letture classiche, B. si sia avvicinato alla teoria eliocentrica ancora prima di leggere il *De revolutionibus* di Copernico. Tali testi comunque non gli avrebbero offerto un quadro compiuto di quella teoria dei movimenti della Terra intorno a un sole centrale, quadro che B. sembra aver sentito a un certo momento come necessario, soprattutto per quanto riguarda il fenomeno conosciuto come precessione degli equinozi. Questo fenomeno, che riguarda una lentissima rotazione della linea equinoziale, oggi calcolato in 25,765 anni, fu scoperto da Ipparco nell'anno 139 a.C., paragonando la longitudine della Spi-

ga a una simile misurazione compiuta da Timocare nel 273 a.C. Lavorando all'interno di un'astronomia aristotelico-tolemaica, Ipparco si accorse che l'equinozio, ossia la linea che unisce i due punti di incontro dell'eclittica (la traiettoria del Sole sulla sfera celeste) con il piano dell'equatore celeste, si era spostato indietro di 2° in 144 anni [26]. In un'astronomia geocentrica, in cui la Terra rimane fissa al centro, tale fenomeno viene considerato come un lentissimo spostamento indietro dell'intera asse delle sfere celesti rinchiusa dalla sfera delle stelle fisse. B. dice che fu nel momento in cui, con questo problema in mente, decise di sollevare lo sguardo indagatore alle regioni più alte dello zodiaco («ubi propositum fuit, altius contemplatione oculos adtolle-re») che la necessità di consultare il libro di Copernico si fece per lui urgente [27]. B. non usa mai il termine tecnico di 'precessione degli equinozi', nonostante avesse letto, o comunque citi, Ipparco proprio a proposito di quello che gli antichi consideravano un lentissimo movimento della sfera delle stelle cosiddette fisse [28]. Tuttavia B. vuole soprattutto consultare Copernico che, sviluppando la sua teoria eliocentrica, aveva dovuto interpretare il fenomeno della precessione in termini completamente nuovi, postulandola come un lentissimo moto dell'asse del globo terrestre intorno al suo centro e non più come un moto di regressione delle sfere celesti intorno a una Terra immobile [29]. I dettagli della teoria copernicana della precessione degli equinozi sono considerati ancora oggi estremamente complessi sul piano tecnico; ed è evidente dalle contraddizioni in cui B. incorre nella sua definizione di un terzo e persino di un quarto moto ter-

restre nella *Cena* e nel *De immenso* che non è riuscito a comprenderla in modo tecnicamente completo. B. tuttavia ha accolto più pienamente di Copernico stesso le implicazioni cosmologiche del nuovo modo di intendere la precessione come ulteriore moto del nostro globo. Per B. è proprio questo a liberare finalmente la Terra dagli schemi di un universo rinchiuso all'interno di un sistema di finti orbi celesti. Copernico stesso non ha mai voluto ripudiare gli orbi tradizionali o l'idea di un unico universo chiuso da una sfera esterna di stelle fisse, finendo così col compiere, secondo B., soltanto una mezza rivoluzione cosmologica. B. invece si spinge più avanti sul terreno della liberazione dell'universo dagli orbi immaginari, facendo della precessione un aspetto per così dire 'normale' di un universo di stelle e pianeti tutti in movimento, e tutti liberi di seguire le proprie molteplici rivoluzioni intorno ai loro soli secondo le proprie esigenze vitali [30]. La precessione risulta un fenomeno celeste importantissimo per B. perché costituisce una fase di lunga durata di quella vicissitudine e varietà dell'universo che egli concepisce come conseguenze necessarie della sua infinitezza spaziale e temporale. La precessione è da considerarsi in relazione ai lenti cambiamenti della superficie terrestre, alla variazione lentissima della posizione della stella polare, al modificarsi impercettibile ma continuo delle coordinate celesti degli astri, e quindi al variare, seppure con tempi lunghissimi, delle costellazioni visibili in un dato luogo. La precessione fa parte della concezione bruniana della pienezza della vita infinita, dell'universo infinito pieno di infiniti mondi, effetto di infinita causa [31]. Essa era già nota ad alcuni antichi

come Eraclito, Democrito, Epicuro, Pitagora, Parmenide, Melisso, che, nelle parole di B., «conobbero uno spacio infinito, regione infinita, selva infinita, capacità infinita di mondi innumerabili simili a questo; i quali compiscono i lor circoli come la terra il suo» [32].

4. *Il problema della misura e della misurazione nell'universo infinito.* — Molti commentatori di Copernico hanno notato come la sua astronomia, essenzialmente matematica, rimanga concettualmente simile a quella tolemaica con l'eccezione del fatto che egli rovescia le posizioni relative del Sole e della Terra. Come il suo grande predecessore, Copernico fu un astronomo che non nutriva dubbi sulla possibilità della misurazione dei moti dei corpi celesti che ancora, nella scia di Platone, di Aristotele e dello stesso Tolomeo, riteneva perfettamente circolari. Quanto all'universo in cui i corpi celesti si muovono, la soluzione eliocentrica di Copernico allargava sensibilmente le sue dimensioni: tuttavia, egli lo riteneva ancora un universo unico e finito, in ogni sua parte soggetto al calcolo e alla misura [33]. All'interno di questo universo allargato ma sempre finito di Copernico, i corpi si muovono o in linea retta, secondo un principio definito dalla loro gravità oppure levità, oppure in senso circolare intorno a un centro. L'estensione dell'universo a dimensioni infinite da parte di B. tende a mettere in crisi alcuni di questi concetti, e non soltanto quello della finitezza del tutto. Da una parte, B. mutua direttamente da Copernico il tema del moto in linea retta oppure circolare, dall'altra, però, critica Copernico perché troppo studioso della matematica e troppo poco attento alla natura; B. infatti è convinto che non sia possibile salvare tutti i

fenomeni soltanto calcolando i tempi e le velocità dei moti. È necessario elaborare un quadro fisico e metafisico compiuto all'interno del quale i moti celesti si sviluppano secondo una serie di principi universalmente validi, di cui B. ritiene fondamentale quello eliocentrico [34]. Tuttavia, nel momento in cui il quadro universale elaborato da B. assume dimensioni infinite, la possibilità del calcolo stesso e della misurazione si mette in forse, almeno seguendo i criteri di una matematica classica (➤ *MATematica*). Come dice il titolo stesso della sua ultima opera cosmologica, *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis*, B. considera l'universo immenso, visto sotto la specie della sua infinitezza, come innumerabile e infigurabile, e perciò estraneo alla misura. Dal momento che anche i corpi e i moti che caratterizzano l'universo infinito sono infiniti, considerati nel loro insieme anch'essi risultano non più soggetti alla misura [35]. Tuttavia, la prospettiva dell'infinito non è l'unica di cui dispone la mente umana. B. insiste sulla possibilità di considerare le cose anche alla luce delle relazioni locali tra i corpi finiti; e qui il discorso cambia. Diventa possibile postulare relazioni numericamente valide; e la misurazione diventa una conquista sul piano della conoscenza della realtà in cui viviamo. Per B. non è vero, come sosteneva Aristotele nei libri v e vi della *Fisica*, che gli atomi si fondono in una massa amorfa. Attraverso un concetto di 'termine' da applicarsi al minimo – e proprio, secondo B., anche del minimo fisico o dell'atomo – la misura diventa un carattere fondamentale delle cose finite; e la determinazione numerica delle loro relazioni diventa scienza sulla base di principi numerici introdotti dallo

stesso Pitagora [36]. È difatti a Pitagora che B. tributa una lode nel iv libro del *De triplici minimo*, intitolato «Dei principi della misura e della figura», perché fu Pitagora a concepire per primo la monade come termine e principio del numero, decretando così la possibilità della determinazione numerica dei fenomeni [37]. La matematica, dunque, viene ammessa da B., e la determinazione numerica dei moti diventa scienza. Tuttavia, la prospettiva dell'infinito che sottende la sua filosofia del reale fa sì che B. sia sempre pronto a dubitare che il calcolo numerico possa determinare una conoscenza perfetta delle cose che, colte sotto la specie del finito, sono sempre parziali e imperfette. Così per B., diversamente che per Copernico, le orbite circolari dei pianeti sono necessariamente cerchi imperfetti, e il complesso dei loro movimenti è necessariamente determinato dal numero in modo imperfetto. La matematica offre dunque soltanto un'approssimazione della vera pienezza dell'universo, che tuttavia è da considerarsi un'approssimazione necessaria e preziosa. I moti dei corpi celesti hanno per B. soltanto «un certo ordine con il quale più e meno s'accostano et allontanano dalla regolarità» [38]. Nondimeno, la matematica può raggiungere risultati fondamentali. Copernico, utilizzando il calcolo matematico, ha compreso che questo globo si muove rispetto al Sole; e per questo è stato «ordinato da gli dèi come una aurora» [39].

NOTE. [1] *Cena*, OIB I 434. – [2] Ivi, 450. Cfr. A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, 26-70. – [3] *Cena*, OIB I 449. – [4] Ivi, 547-553. Cfr. D. KNOX, *Copernicus on Gravity*. – [5] Cfr. R. WESTMAN, *Three Responses to the Copernican Theory*. – [6]

Cena, OIB I 540-541; *De immenso*, MMI 596-598. Cfr. H. GATTI, G.B. e la scienza del Rinascimento, 77-85. – [7] *Cena*, OIB I 450-456. – [8] Ivi, 508 e 531-532. Cfr. A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, 39-55. – [9] *Cena*, OIB I 447. – [10] *Causa*, OIB I 593-746; *Infinito*, OIB II 33-167. – [11] *Causa*, OIB I 691. – [12] *De minimo*, MMI 1-227. – [13] *Cena*, OIB I 555-563. Cfr. B. TELESIO, *De rerum natura*, dove la nuova fisica termodinamica viene comunque ancora risolta all'interno di un universo geocentrico. – [14] *Cena*, OIB I 533. – [15] Ivi, 535-536. – [16] ARISTOTELE, *Opere*, 3, *Del cielo*, II 281-320. – [17] *De immenso*, MMI 592-598. – [18] W. GILBERT, *De mundo*, 201. – [19] F. YATES, *G.B. and the Hermetic Tradition*, 169-189. – [20] *Furori*, dial. v, OIB II 738-753. – [21] Vedi scheda 132 nel catalogo della mostra G. B. 1548-1600, 91. – [22] FIRPO, *Processo*, 159. – [23] *De immenso*, MMI 579-588. – [24] Ivi, 583. La fonte indicata è Plutarco: vedi *De placitis philosophorum*, III 13. – [25] N. COPERNICO, *Opere*, 174; A. FOSCARINI, *Sopra l'opinione de' pitagorici*, *passim*; G. GALILEI, *Dialogo*, 230, 391-392, 407. Vedi anche di C., *Apologia* 2001 153, e TROMPF, *Newtonian History*, 230. – [26] T. KUHN, *La rivoluzione copernicana*, 344-348. – [27] *De immenso*, MMI 592. – [28] Ivi, 820, dove B. indica Plinio come la sua fonte. – [29] Vedi N.M. SWERDLOW, *On Copernicus' Theory of Precession*. – [30] *De immenso*, MMI 593-595. – [31] Vedi M. A. GRANADA, *Synodus ex mundis*. – [32] *Cena*, OIB I 547. – [33] Vedi N. M. SWERDLOW, O. NEUGEBAUER, *Mathematical Astronomy in Copernicus's 'De revolutionibus'*. – [34] *Cena*, OIB I 447-448. – [35] *De minimo*, MMI 62-63. – [36] Ivi, 28-39. – [37] Ivi, 138-140. – [38] *Cena*, OIB I 568. Cfr. L. DE BERNART, *Numerus quodammodo infinitus*, 272. – [39] *Cena*, OIB I 450.

- BIBLIOGRAFIA. B. TELESIO, *De rerum natura*, 2 voll., Napoli, 1570; A. FOSCARINI, *Sopra l'opinione de' pitagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole e del nuovo pitagorico sistema del mondo*, Roma, 1615; W. GILBERT, *De mundo nostro sublunari philosophia nova*, Amsterdam, 1651; F. YATES, G. B. and the Hermetic Tradition, Londra, 1964; A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* [1957], Milano, 1970; T. S. KUHN, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale* [1957], Torino, 1972; G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* [1632], a cura di L. Sosio, Torino, 1975; N. M. SWERDLOW, *On Copernicus' Theory of Precession*, in *The Copernican Achievement*, a cura di R. Westman, Los Angeles, 1975, 49-98; R. WESTMAN, *Three Responses to the Copernican Theory*, in *The Copernican Achievement*, a cura di R. Westman, Los Angeles, 1975, 285-345; A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G.B.*, Firenze, 1978; N. COPERNICO, *De revolutionibus* [1543], in *Opere*, a cura di F. Barone, Torino, 1979, 165-702; ARISTOTELE, *Del cielo*, in *Opere*, 3, a cura di O. Longo, Roma-Bari, 1983, 241-363; N. M. SWERDLOW, O. NEUGEBAUER, *Mathematical Astronomy in Copernicus' 'De revolutionibus'*, 2 voll., New York, 1984; G. W. TROMPF, *On Newtonian History*, in *The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, a cura di S. Gaukroger, Dordrecht-Boston-London, 1991; G. B. 1548-1600: *Mostra storico documentaria*, a cura di E. Canone, Firenze, 2000; H. GATTI, *G.B. e la scienza del Rinascimento* [1999], Milano, 2001; L. DE BERNART, *Numerus quodammodo infinitus: per un approccio storico-teorico al 'dilemma matematico' nella filosofia di G.B.*, Roma, 2002; D. KNOX, *Copernicus on Gravity*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXVIII, 2005, 157-211; M. GRANADA, *Synodus ex mundis*, «Bruniana & Campanelliana», 2007/I, 149-156; D. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito: G.B. e l'astronomia del '500*, Pisa-Roma, 2007.

HILARY GATTI

Plotino (*Plotinus*, 205-270)

1. *La Philosophia sensibus demonstrata*. — La ricezione di Plotino in C. è limitata: i riferimenti alle *Enneadi* non sono numerosi e C. ebbe presenti solo pochi trattati; inoltre, come si cercherà di mostrare nel dettaglio, la comprensione di Plotino è totalmente mediata dall'esegesi di Ficino. La mediazione di Ficino dà conto di due fatti che sarebbero altrimenti sorprendenti: 1) fin dalla *Philosophia sensibus demonstrata*, Plotino è soprattutto richiamato per attribuirgli una dottrina (quella dell'esistenza di uno spirito corporeo che discende dall'anima del mondo e permea il cosmo vivificandolo dall'interno), che è sostanzialmente incompatibile con la filosofia della natura plotiniana; 2) Plotino non è invece richiamato in contesti dove sembrerebbe più naturale farne menzione (ad esempio nelle sezioni della *Metaphysica* dedicate all'Unità, la cui corrispondenza con alcuni temi della metafisica plotiniana è degna di nota). Nella *Philosophia sensibus demonstrata* (1591) sono presenti alcune coordinate che restano inalterate fin nella *Metaphysica* del 1638. In primo luogo, il ristretto gruppo di trattati plotiniani citati nell'opera giovanile (quasi tutti provenienti dalla seconda *Enneade*, in particolare II, 1 (40)) non cambia nelle opere più tarde. Si nota anzi una drastica riduzione delle allusioni a Plotino, sia nella quantità sia nella precisione (nella *Metaphysica*, come vedremo, Plotino è visibilmente citato a memoria oppure attraverso il *De vita* di Ficino). In secondo luogo, le allusioni a Plotino sono ovunque mediate dal commento di Ficino, che C. ha

ben più presente del testo enneadico. C. contrappone più volte le dottrine di Platone e dei Platonici (generalmente approvandole) a quelle di Aristotele e dei Peripatetici (che egli generalmente condanna). La *Philosophia sensibus demonstrata*, più delle opere posteriori, permette di identificare i termini precisi delle sue allusioni. Plotino, come si è detto, è frequentemente citato nell'opera giovanile. Nella *Praefatio* egli è incluso nella lista dei Platonici di varie epoche che hanno dimostrato le falsità di Aristotele (la lista comprende, oltre a Plotino, Proclo, Giamblico, Bessarione, Alcino, Marsilio) [1]. In effetti, C. poteva trovare nelle *Enneadi* molte critiche indirizzate ad Aristotele: ad esempio, la celebre discussione sulla natura del primo principio di *Enn.*, v, 1 (10), 9, la critica della concezione dell'anima come forma ileomorfa in iv, 3 (27), 20, la discussione delle categorie nei trattati vi, 1-3 (42-44). Di fatto, però, C. si sofferma quasi esclusivamente sulla negazione della teoria aristotelica del quinto elemento e sulla connessa difesa della natura ignea del cielo. Se si escludono cenni rapidi (e non sempre precisi) alla dottrina della materia, alla polemica contro l'astrologia, alle dottrine della mescolanza e della visione [2], è la sola dottrina della composizione ignea del cielo ad attirare l'attenzione di C.; solo su questa egli si sofferma diffusamente e solo questa è ripetutamente richiamata nelle opere più tarde. In realtà, l'approvazione tributata a Plotino passa integralmente attraverso la mediazione di Ficino: quello che più suscita l'ammirazione di C. è infatti una concezione che non si trova nelle *Enneadi*, ma è lungamente sviluppata

nel commento di Ficino: si tratta della dottrina che pone l'esistenza di uno spirito corporeo proveniente dall'anima del mondo, individuando nel cielo la sede principale di esso, e sostenendo che lo *spiritus* permea il cosmo vivificandolo dall'interno. Significativamente, il commento ficiniano di II, 1 (40), 3 contiene un *excursus* intitolato: «Caelum est spiritus et flatus et verbum animae mundanae; atque est ubique quamvis occultum» [3]. È naturale che C. trovasse congeniali simili idee, che ben si accordavano con la sua cosmologia di origine telesiana secondo la quale caldo e freddo sono i principi primi che agiscono sulla materia corporea e inerte, mentre sole e terra sono i corpi primi, sede dei primi principi. Su alcuni punti, in realtà, C. prende le distanze da Ficino: secondo C. il calore celeste e il calore terrestre sono della medesima natura; inoltre, egli nega che vi siano quattro elementi primi distinti originariamente. Con queste correzioni, egli fa propria la tesi dello *spiritus* corporeo che abita il cielo e pervade il cosmo. Particolarmente notevole è un passo della *Disputatio tertia* [4], dove Plotino e Ficino – anche se criticati per aver ammesso, soggiogati dall'autorità dei filosofi più antichi («ipsi praestigiis antiquiorum capti»), l'esistenza di quattro elementi originariamente distinti – sono tuttavia approvati per la loro dottrina secondo cui il calore celeste sarebbe un soffio immesso dall'anima del mondo. C. parafrasa l'*excursus* ficiniano su II, 1 (40), 3, affermando che l'anima del mondo 'inspira' il cielo in ogni parte e lo genera («spirat coelum ubique et parit»); dall'anima discende dunque un soffio vitale e sensuale («vitalem flatum atque sensualem») per mezzo del quale essa sente e vivifica

ogni cosa: «flatus hic penetrans universum omnibus est inclusus, imitans animam penetrantem». Seguendo Ficino [5], C. cita due autorità a sostegno di questa concezione. In primo luogo Virgilio, chiamato «platonius poeta», del quale sono riportati i versi *Aen.* VI, 724-726 dove compaiono le parole «spiritus intus alit» citate nell'*excursus* di Ficino. In secondo luogo Mosè, del quale sono riportate le parole sullo spirito di Dio che si muoveva sulle acque (*Gen.* I, 2). Significativamente, C. trae da Ficino anche la formula secondo cui il fuoco e il cielo sarebbero il 'verbo' dell'anima del mondo: «Et Plotinus cum Ficino verbum Dei ignem dicit seu animae mundi, ex quo constituitur coelum et universum vivit et informatur» [6]. C. si basa inoltre su un celebre passo del commento di Simplicio al *De caelo*, per indicare in Senarco (peripatetico del I secolo a. C. che criticò la teoria dell'etere), Tolomeo e Plotino degli avversari illustri di Aristotele, i quali conferirono al fuoco un moto circolare, «inquietes motus rectos convenire elementis dum sunt in fieri in locis alienis» [7].

2. Ricezione e trasformazione di Plotino. — Si deve ora chiarire quanto le tesi appena illustrate possano effettivamente essere attribuite a Plotino. Egli respinge la dottrina aristotelica del quinto elemento celeste e, fondandosi sul *Timeo*, sostiene che gli astri hanno una natura puramente ignea [8]; inoltre, distingue accuratamente il fuoco celeste dalla fiamma propria del mondo sublunare (II, 1 (40), 7.25). Nel cielo ha sede la potenza (δύναμις) dell'anima del mondo provvista di percezione e ragione opinante; essa vivifica l'ultima potenza dell'anima che è intrecciata (διαπλεκεῖσα) [9] per l'intero universo (II, 2 (14), 3.1-6). Il trattato II, 1 (40) *Sul*

cielo, ben noto a C., contiene molteplici richiami alla materia pura degli astri, la cui luce ignea è pura nel luogo più puro (II, 1 (40), 8.2). Inoltre, Plotino riconduce il moto circolare del cielo alla causalità dell'anima cosmica: il fuoco celeste tenderebbe infatti ad andare verso l'alto, ma il suo moto naturale è corretto dall'azione dell'anima, presente alla totalità del cielo; attraendo a sé il fuoco, l'anima gli imprime un moto circolare (II, 1 (40), 3.18-20; cfr. II, 2 (14), 1.37-49). Tesi siffatte sono effettivamente affini a quelle attribuite a Plotino da C.; alcune precisazioni supplementari sono tuttavia necessarie. Come si è visto, Plotino è spesso citato in ditico con Ficino, sulla cui esegesi C. sostanzialmente si basa. Riguardo all'interpretazione di Ficino, E. Garin ha notato come essa sia una sistematica riduzione «entro una prospettiva fedele insieme e infedele, in verità profondamente infedele» [10]. La versione e il commento di Plotino sono infatti frutti tardi dell'attività di Ficino ed entrano a far parte di un quadro dottrinale già formato, «un'atmosfera ormai satura di magia e di teurgia» [11]. Ciò spiega il singolare spostamento di prospettiva: sui grandi testi della metafisica plotiniana l'esposizione è sommaria, mentre si estendono in amplissimi trattati le digressioni sulle stelle e il fato, la magia e l'astrologia, l'alchimia e la demonologia. Il centro dell'intera ricerca non è più l'Uno, ma l'anima; non Dio ma l'uomo e la sua esperienza. Fin qui Garin, alla cui analisi chiarificatrice resta poco da aggiungere. È tuttavia forse possibile precisare meglio i termini dello scarto che divide il Plotino di Ficino (e di C.) da quello che emerge dai trattati enneadici. Indubbiamente, nel suo commento Ficino si sofferma sulla

dottrina dell'anima e del cosmo assai più di quanto non si soffermi su altri temi della filosofia di Plotino (l'Uno, l'Intelletto, il suo pensiero auto-riflessivo). D'altra parte, Plotino è un filosofo 'dell'anima' almeno tanto quanto è un filosofo 'dell'Uno'; la teoria dell'anima è uno degli elementi portanti di tutto il suo sistema. In effetti, quello che più nettamente differenzia il *Plotinus interpretatus* di Ficino e C. dal Plotino dei trattati enneadici non è tanto l'interesse per l'anima, ma il modo in cui sono concepite la sua natura e la sua causalità. In Plotino la natura e la causalità proprie dell'anima sono molto nettamente distinte dalla natura e dalla causalità proprie dei corpi. L'anima, in tutte le sue molteplici articolazioni e divisioni interne, è infatti una sostanza intelligibile, inestesa, priva di massa e non divisa in parti (cfr. IV, 2 (4), 1.1-10.53-76; IV, 3 (27), 2.12-49; VI, 4 (22), 4.26-46); essa non è localizzata, non ha sede spaziale (VI, 4 (22), 3.17-40). In virtù del suo modo d'essere intelligibile, non locale, eterogeneo rispetto al modo d'essere dei corpi, l'anima può essere presente ovunque come intera non perdendo la propria unità (IV, 3 (27), 3.9-10). Simili caratteristiche sono evidentemente incompatibili rispetto a quelle dei corpi e, difatti, Plotino insiste sulla necessità di concepire le sostanze intelligibili (tra le quali è l'anima) secondo i principi adeguati a esse, senza servirsi in alcun modo dei principi appropriati alla trattazione dei corpi (VI, 5 (23), 2.1-6; 3.30-32). Solo postulando l'azione di cause extra-fisiche di questo genere, per altro, è possibile dare conto dei processi che hanno luogo sul piano dei corpi, i quali sono in se stessi privi di intelligibilità [12]. Le dottrine sulla natura e il moto del cielo

vanno comprese in questo generale contesto. È vero infatti che, secondo Plotino, il fuoco celeste è una materia migliore degli elementi sublunari ed è (in qualche modo) sede principale dell'anima del mondo; tuttavia, è altresì vero che il fatto di 'essere sede' va inteso in modo qualificato: per Plotino, come si è visto, l'anima è, in quanto tale, inestesa e non localizzata. Se l'azione dell'anima cosmica è associata al fuoco celeste, ciò avviene perché il fuoco, in virtù della sua particolare costituzione materiale, è capace meglio di altri corpi di manifestare le 'potenze' (δυνάμεις) di essa (allo stesso modo in cui gli organi di senso, in virtù della loro diversa costituzione, permettono che si manifesti la capacità percettiva dell'anima del singolo, senza che però questa capacità sia in alcun modo da confondersi con gli organi che la manifestano) [13]. Gli specialisti della filosofia plotiniana hanno introdotto, a questo proposito, la nozione di 'prossimità strumentale'; essa spiegherebbe perché l'anima, pur conservando il suo modo d'essere inesteso, incorporeo e non localizzato, sia in qualche modo associata ad alcuni corpi piuttosto che ad altri; è nel cielo che l'anima del mondo diventa massimamente manifesta (senza, comunque, che si identifichi con esso o cessi di essere presente all'insieme dei corpi) [14]. In questo senso devono essere intesi anche i rari passi (IV, 3 (27), 15.1-7; 17.1-8) nei quali Plotino sembra attribuire all'anima un 'corpo astrale'. Non si tratta di individuare una sorta di sostanza insieme corporea e spirituale che medi tra corpo e anima (non vi è posto per una simile sostanza nell'ontologia di Plotino), ma di individuare un elemento corporeo che permetta meglio di altri alle potenze dell'anima

cosmica di esplicarsi. In breve: per Plotino l'anima è una sostanza intelligibile, incorporea e inestesa, non localizzata. La ricezione della dottrina plotiniana dell'anima in Ficino (e, di conseguenza, in C.) è invece mediata da temi caratteristici del *Corpus Hermeticum* e del platonismo post-plotiniano (ma anche di Galeno); qui, ben più che in Plotino, viene elaborata l'ipotesi di un veicolo corporeo dell'anima, ipotesi che si presta facilmente a essere sviluppata in modo tale da attribuire a questo corpo stesso una natura in qualche misura spirituale [15]. Ma, è importante ripeterlo, questo sviluppo non è fedele all'intento originario di Plotino, nel quale non trova posto la tesi, difesa da Ficino e C., secondo la quale uno spirito corporeo sarebbe il 'verbo' (ossia, in termini plotiniani, il λόγος) dell'anima del mondo. Secondo Plotino, infatti, il λόγος, ossia il principio essenziale che deriva dall'anima e dà forma alla materia, è una natura incorporea, di tipo intelligibile (II, 7 (37), 3.1-4; VI, 2 (43), 5.12-14; VI, 3 (44), 15.24-38; VI, 7 (38), 14.1-7), né vi sono corpi capaci di svolgere questa funzione. Significativamente, tanto Ficino quanto C. associano Plotino a Virgilio, citando le parole di Anchise sullo *spiritus* che vivifica il cosmo dall'interno. Questa concezione non è solo estranea a Plotino, ma è del tutto contraria al suo insegnamento: secondo Plotino infatti non è in alcun modo possibile che un corpo, di qualsiasi tipo esso sia, permei totalmente un altro corpo; di conseguenza, egli respinge le dottrine stoiche dell'anima e della mescolanza totale (II, 7 (37); IV, 7 (2), 8³). Come più volte è stato notato, in effetti, la concezione virgiliana dello *spiritus* che tutto permea e vivifica non rinvia tanto al platonismo,

quanto alla cosmologia stoica [16]. Si ha dunque la seguente situazione: C., fondandosi sul commento di Ficino assai più che sui trattati enneadici, approva, attribuendola a Ficino e a Plotino, un'idea effettivamente caratteristica dell'esegesi ficiniana che, però, Plotino non ha mai fatto propria (l'idea che vi sia uno spirito corporeo che pervade il tutto e deriva dall'anima del mondo); inoltre, basandosi ancora su Ficino, adduce a sostegno di questa dottrina le parole del 'poeta platonico' Virgilio, che, in realtà, non sono tanto platoniche ma piuttosto stoiche, ed enunciano in ogni caso una tesi contro la quale il Plotino storico, da platonico, polemizzò aspramente. In effetti, non desta sorpresa che Virgilio sia considerato un platonico: l'accostamento di Virgilio a Platone è diffuso e molto antico, così come molto antica (già ben attestata in Macrobio) è l'identificazione dello *spiritus* di *Aen.* vi con l'anima del mondo; nel circolo di Ficino, Landino, fondandosi sulla tradizione precedente e sviluppandola, aveva elaborato una complessa lettura dell'*Eneide* largamente ispirata a motivi platonici o platonizzanti [17]. È più interessante constatare come, in Ficino tanto quanto in C. che lo segue fedelmente, Virgilio sia accostato a Plotino proprio su un punto nel quale è massima la differenza tra la cosmologia stoicizzante del poeta latino e quella del filosofo platonico. Probabilmente, se C. avesse avuto piena coscienza delle concezioni plotiniane sull'anima e la sua causalità, non le avrebbe affatto citate con approvazione. La filosofia della natura di Plotino è infatti basata sul presupposto che i corpi e i loro rapporti altro non sono che la manifestazione depotenziata di cause extra-fisiche e incorporee; la fisica di

Plotino può essere vista come il grado più basso della sua metafisica: niente di più lontano dal naturalismo di matrice telesiana difeso da C. Non sorprende troppo, invece, che C. trovi congeniali, malgrado le critiche che altrove rivolge a questi filosofi, le dottrine degli Stoici; all'inizio della *Disputatio septima* egli prima menziona la dottrina stoica, desunta dalla *Historia philosopha* attribuita a Galeno, secondo la quale Dio è un fuoco provvisto di arte che con intelletto procede alla generazione del mondo; quindi, immediatamente dopo, richiama la tesi di Plotino e di Ficino secondo la quale il fuoco da cui è costituito il cielo e vivificato l'universo sarebbe «verbum Dei seu animae mundi» [18]. Ancora una volta, Platonici e Stoici sono per C. sulla stessa linea.

3. *La Metaphysica*. — Nella *Metaphysica* Plotino è meno presente rispetto all'opera giovanile. Inoltre, sembra che C. lo citi a memoria, senza poter verificare sulla versione di Ficino. Ad esempio, C. allude in modo vago ed errato («Qua propter rectius Plotinus in 3. Ennead.») [19] a un passo di II, 1 (40), che è invece richiamato in modo assai più preciso nella *Philosophia sensibus demonstrata* [20]. Che C., in relazione ai temi qui esaminati, citasse a memoria, negli anni del carcere, dalle sue letture giovanili, è anche dimostrato dal fatto che Senarco, citato correttamente nella *Philosophia sensibus demonstrata*, diventa 'Senocrate' nell'*Apologia pro Galileo* [21], dove Plotino è rapidamente ricordato (e non sorprende) in relazione alla dottrina della costituzione ignea del cielo [22]. Vi è nella *Metaphysica* un intero libro *De conservatione et gubernatione rerum* (il xv della III parte) dove abbondano i riferimenti ai Neoplatonici. Il libro contiene lunghe digressioni

sulla demonologia; tra le autorità principali (ancora una volta chiaramente mediate da Ficino) figurano Ermete, Porfirio, Giamblico, Proclo. L'impianto è del tutto ficiniano, tanto che vi è contenuta una dettagliata parafrasi del III libro del *De vita*. All'interno di essa è menzionato Plotino, ancora in relazione alla dottrina dello *spiritus*: «Inter Mundi Animam et Corpus mediat spiritus Platonis, sicuti inter mentem nostram, corpusque» [23]. Tanto nel *De vita* [24] quanto in C. che lo parafrasa, si trova ancora il verso virgiliano sullo spirito che vivifica dall'interno, a ulteriore dimostrazione del carattere unitario della ricezione di Plotino in C. Fin qui si è constatato come C., fondandosi su Ficino, citi Plotino attribuendogli una dottrina che Plotino non sostiene. Dalla lettura della *Metaphysica* emerge però anche una situazione inversa. Soprattutto nelle sezioni più strettamente metafisiche e teologiche della II parte, nella trattazione dell'Unità, della causalità divina ecc., C. elabora argomentazioni che potrebbero richiamare tesi plotiniane o 'neoplatoniche'. Di fatto, però, né Plotino né gli altri Neoplatonici noti a C. sono di norma citati in simili contesti; e neppure C. sembra essere cosciente dei punti di contatto tra le posizioni che egli elabora e la tradizione neoplatonica. Un esempio può illustrare questa situazione. C. fa menzione della tesi difesa da Parmenide «apud Platonem» (ossia nel *Parmenide* di Platone) secondo la quale «si Unum est, multa non sunt»; poco oltre, la tesi di 'Parmenide' viene riportata ed espansa così: «si Unum est, multa non sunt, quoniam qua ratione sunt, unitatem habent: qua ratione non sunt, divisionem: Divisio autem est Nonens» [25]. Fatte salve le evidenti

differenze (a tacer d'altro, C., diversamente da Plotino, concepisce Uno ed Essere come identici), si può notare un generale parallelo tra tale concezione dell'Uno e la concezione plotiniana del primo principio [26]. Inoltre, è particolarmente notevole trovare in Plotino una formulazione quasi identica, poiché egli fa esplicita allusione a Parmenide «presso Platone» (ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης, «Parmenides [...] apud Platonem», V I (10), 8.24-27), ossia al Parmenide del dialogo omonimo, attribuendogli la distinzione tra i tre livelli di unità corrispondenti alle tre 'ipostasi' (il primo Uno, l'uno/molti dell'Intelletto, l'uno e molti dell'anima). C., però, non richiama né queste linee plotiniane né, in generale, le letture teologiche del *Parmenide* sviluppate dai Neoplatonici, che pure tanta importanza avevano avuto per Ficino [27]. Si può concludere, almeno provvisoriamente, che C. non sembra percepire (o, almeno, voler sottolineare) l'affinità delle sue argomentazioni più strettamente metafisiche e teologiche rispetto alla riflessione di Plotino o di altri Neoplatonici; inoltre, diversamente da quel che accade per la filosofia della natura, egli non sembra basarsi su Ficino in simili contesti, dove ricorrono invece piuttosto spesso i nomi di Agostino e Dionigi, ma anche quelli di Tommaso, Scoto, del Gaetano ecc. Passando da questo esempio a un ordine di considerazioni più ampio, si può forse suggerire che, se talora nella *Metaphysica* Plotino e, in generale, il neoplatonismo compaiono 'in trasparenza' senza che vi siano richiami espliciti, la ragione sta nel fatto che la filosofia delle *Enneadi*, così come quella di altri Neoplatonici, giungeva a C. anche per vie indirette, diverse da Ficino, come Agostino o l'Aristotele

‘neoplatonizzato’ (via i commentatori tardo-antichi e gli esegeti arabi) dei grandi maestri domenicani Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. In effetti è vero che il Rinascimento, diversamente dal Medioevo, vede Plotino «col suo volto» [28]. Tuttavia, è altresì vero che il Medioevo, in tutte le sue diverse fasi, assorbì Plotino e il neoplatonismo per vari tramiti (Agostino, lo Pseudo-Dionigi, i trattati di Plotino e Proclo parafrasati in arabo e attribuiti ad Aristotele, in particolare la *Teologia di Aristotele* e il *Liber de Causis*) [29]. Alberto Magno, una delle autorità principali di C., è intriso di temi neoplatonici; si pensi, per esempio, alla dottrina dei tre stati dell’universale che rinvia direttamente al neoplatonismo greco ed è ripresa nella *Metaphysica* [30]. Si può forse concludere che le allusioni esplicite mediate da Ficino sono solo una parte della presenza di Plotino e del neoplatonismo in C. La sua opera (ficiniana, telesiana e domenicana insieme) si pone al limite estremo della tradizione pre-moderna, come una gigantesca sintesi dei vari platonismi che avevano caratterizzato i secoli precedenti.

NOTE. [1] *Phil. sens.*, 13. – [2] *Phil. sens.*, 73, 80 (riferimenti alla dottrina della materia e della privazione di II, 4 (12)); 315 (allusione alla dottrina della provvidenza e alla polemica contro l’astrologia, con riferimento a III, I (3) *De fato*, a III, 2-3 (47-48) *De providentia* e alla III *Enneade* «per totam»); 607 (allusione alla dottrina della mescolanza di II, 7 (37), 1); 658 (allusione alla dottrina della visione di IV, 5 (29)). – [3] Cfr. MARSILI FICINI, *Opera*, 1595. Vi è una importante letteratura sulla concezione dello *spiritus* in Ficino e sulle sue fonti; per una aggiornata presentazione sintetica cfr. T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio*

lio Ficino, 96-97. – [4] Cfr. G. ERNST, *T. C.*, 14; il testo di C. si trova in *Phil. sens.*, 322. – [5] Cfr. MARSILI FICINI, *Opera*, 1595. – [6] *Phil. sens.*, 525. – [7] *Phil. sens.*, 383. Per il testo di Simplicio, cfr. *In Cael.* 20, 11-12 e 20, 21 Heiberg. L’attendibilità del giudizio di Simplicio è per altro controversa: vedi M. RASHED, *Contre le mouvement rectiligne naturel*. – [8] Cfr. J. WILBERDING, *Plotinus’ Cosmology*, 68-70, 214-215. – [9] Cfr. PLATO, *Tim.*, 36 e 2. – [10] E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, 106. – [11] E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, 102. – [12] Cfr. R. CHIARADONNA, *The Categories and the Status of The Physical World*. – [13] Cfr. II, 2 (14), 3.1-6; III, 4 (15), 6.19-30; sulle diverse funzioni degli organi e il loro rapporto con l’anima cfr. IV, 3 (27), 23. – [14] Cfr. J. WILBERDING, “Creeping Spatiality”. – [15] Cfr. M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell’ὄχημα dell’anima*. Circa la relativa lontananza dottrinale di Ficino da Plotino e la sua maggiore affinità ai Neoplatonici post-plotiniani, in particolare a Giamblico, vedi C. S. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism*. – [16] Cfr. P. COURCELLE, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l’Énéide*, 107. Sul retroterra filosofico dell’*Eneide* vedi ora J. STEVENS, *Platonism and Stoicism in Vergil’s Aeneid*. – [17] Cfr. MACROB., *In somn. Scip.*, I, 14, 14. Sulle interpretazioni platonizzanti antiche dello *spiritus* virgiliano, vedi P. COURCELLE, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l’Énéide*, 107-111 e A. SETAIOLI, *La vicenda dell’anima*, 1-62, con numerosi paralleli. Sull’esegesi di Landino, vedi C. KALLENDORF, *Cristoforo Landino’s Aeneid and the Humanist Critical Tradition*. – [18] *Phil. sens.*, 653. – [19] *Metaphysica*, par. III, lib. XI, cap. VII, art. VI, 41. – [20] *Phil. sens.*, 308: «Plotinus in 2 *Enneadis* libro 1, capite

6»; in realtà, anche qui la citazione non è perfettamente corretta: il passo a cui sembra alludere C., nel quale Plotino propone la sua interpretazione di *Tim.* 31 b-c, non è infatti II, 1 (40), 6 ma il capitolo successivo II, 1 (40), 7. – [21] *Apologia* 2001, 126 e 270 n. 299. – [22] *Apologia* 2001, 126 e 128. – [23] *Metaphysica*, par. III, lib. xv, cap. VII, art. III, 180. – [24] Cfr. MARSILIO FICINI, *De vita*, III, 3 = *Opera*, 535. – [25] *Metaphysica*, par. II, lib. VII, cap. I, art. I, 111 e art. V, 115. – [26] Cfr. VI, 9 (9), I.1: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄνεια, «Omnia entia ipso Uno sunt entia». – [27] Cfr. F. LAZZARIN, *Note sull'interpretazione ficiniana del Parmenide di Platone*. – [28] E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, 111. – [29] Cfr. C. D'ANCONA et alii, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi*, 9-10. – [30] Cfr. *Metaphysica*, par. III, lib. XIII, cap. III, art. I, 126. Sul neoplatonismo di Alberto Magno e i tre stati dell'universale, cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, 252-262.

BIBLIOGRAFIA. MARSILII FICINI [...], *Opera et quae hactenus extitere* [...], 2 voll., Basileae, 1576; P. COURCELLE, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Énéide*, in *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, III: *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève, 1955, 93-136; PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii, 1964-1982; E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, 1975, 89-129; C. KALLENDOFF, *Cristoforo Landino's Aeneid and the Humanist Critical Tradition*, «Renaissance Quarterly», XXXVI, 1983, 519-546; A. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt/M., 1995; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*. De

Platon à la fin du Moyen Age, Paris, 1996; C. S. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The 'Post-Plotinian' Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy*, ed. by M. J. B. Allen, V. Rees, with M. Davies, Leiden, 2002, 71-97; G. ERNST, T. C., Roma-Bari, 2002; C. D'ANCONA et alii, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]). *Plotiniana Arabica*, Padova, 2003; F. LAZZARIN, *Note sull'interpretazione ficiniana del Parmenide di Platone*, «Accademia», V, 2003, 17-37; R. CHIARADONNA, *The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neoplatonic Commentators*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone, London, 2004, 121-136; J. WILBERDING, «Creeping Spatiality»: *The Location of Nous in Plotinus' Universe*, «Phronesis», L, 2005, 315-334; M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli, 2005, 305-335; J. WILBERDING, *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40)*, Text, Translation, and Commentary, Oxford, 2006; T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma, 2007; J. STEVENS, *Platonism and Stoicism in Vergil's Aeneid*, in *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, ed. by M. Bonazzi, Ch. Helmig, Leuven, 2007, 87-107; M. RASHED, *Contre le mouvement rectiligne naturel: Trois adversaires (Xénarque, Ptolémée, Plotin) pour une thèse*, in *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. by R. Chiaradonna, F. Trabattini, Leiden, in stampa.

RICCARDO CHIARADONNA

IL RINASCIMENTO SULLA VIA DI DAMASCO

IL RUOLO DELLA TEOLOGIA DI SAN PAOLO

IN MARSILIO FICINO E NICOLA CUSANO

CESARE CATÀ

I SISTEMI filosofici di Marsilio Ficino e Nicola Cusano, nel Quattrocento europeo, realizzano in maniera distinta e indipendente un decisivo 'ritorno a Platone' del pensiero occidentale, per una profonda *renovatio* spirituale della *religio christiana*.

L'evidente mancanza di contatti diretti che caratterizza la relazione di Cusano con gli intellettuali del Rinascimento italiano¹ appare sorprendente per quanto riguarda la sua relazione con Marsilio Ficino, al quale lo accumulano numerosi e importanti esiti speculativi. In questo senso, ritengo possa essere significativo considerare l'importanza assunta, in entrambi i loro sistemi, dalla ricezione della teologia di san Paolo di Tarso.

ACCENTI CUSANIANI NEL *DE RAPTU PAULI* DI MARSILIO FICINO

Ficino si sofferma in modo specifico sulla teologia di Paolo nell'opuscolo *De raptu Pauli*,² composto nel 1476.³ Esso è strutturato sotto forma di un dialogo fra san Paolo e l'anima dello stesso Ficino, nel contesto dell'ascesa celeste dell'Apostolo al Terzo Cielo. L'ascesa spirituale descritta da Ficino si fonda sui parametri della fede, della speranza e soprattutto della *charitas*: conformemente alla teologia paolina.

¹ Sul tema, cfr. K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, 2002, pp. 175-192; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Lipsia, 1927; ed. it. Roma, 1935; E. GARIN, *Niccolò Cusano e i Platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, 1962, pp. 75-100; M. SEIDLMAYR, *Nikolaus von Kues und der Humanismus*, in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, a cura di J. Koch, Leiden, 1953, pp. 1-38.

² Per l'edizione del *De raptu Pauli*, così come del successivo volgarizzamento, mi baso sul testo stabilito in E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, 1952, pp. 931-969. Per una disamina lucida ed esaustiva del testo, e relativa bibliografia, cfr. C. VASOLI, *Considerazioni sul De raptu Pauli di Marsilio Ficino*, in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Padova, 1993, pp. 377-404.

³ Cfr. anche il commento che Ficino dedicherà alla *I Epistola ai Romani* (P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, 1973, I, pp. XXXIII-LXXXII).

Il *raptus* divino di Paolo è interpretato come un *amor Dei* che lega inscindibilmente l'amato e l'amante in un reciproco movimento di attrazione. Ficino espone, come già nel *De amore* – cui il *De raptu* fa eco, non a caso, su questo punto preciso –, la lezione platonica del *Simposio* in una prospettiva teologica cristiana. In questo senso, l'opuscolo ficiniano può essere considerato una fondazione filosofica, su base platonica, del credo cristiano secondo cui *Deus charitas est* (1 Gv 4, 16). Non si può amare l'amore divino, afferma il filosofo fiorentino per bocca di Paolo, se non si è accesi da quel medesimo amore: come la luna, che non può risplendere «inverso il sole, se non è prima accesa dal sole»,¹ e così come «quella voce reflexa che si nomina Eco non chiama altri se prima non è chiamata, così tu non invochi Iddio se prima Iddio te non voca».²

La questione ultima trattata dallo scritto di Ficino è dunque quella della *deificatio*: la divinizzazione dell'uomo nell'incontro con Dio, la *visio facialis Patris* predicata da Paolo. Come osserva Cesare Vasoli, il ficiniano *De raptu Pauli* «è uno scritto che non solo riprende ed esalta il tema dell'*amor Dei*, ma svolge, con particolare suggestione e insistenza, i principi dominanti di una concezione mistico-speculativa il cui fine ultimo è la compiuta *deificatio*».³ Troviamo, su questo punto, una prima fondamentale connessione con il pensiero di Nicola Cusano. Infatti, il tema della *deificatio* dell'uomo è al centro dell'opera del Cardinale, che lo prende specificamente in esame in numerosi *sermone*s e nell'opuscolo *De filiatione Dei*.⁴

Ficino ritiene che l'uomo, amando l'amore di Dio, possa essere trasfigurato da «quello benignissimo raptore», che fa corrispondere la propria essenza alla scintilla divina nell'anima dell'uomo. Come nella dialettica erotica platonica, l'amante ama nell'amato la sua stessa natura, che vede realizzata nella bellezza. Tale principio, qui, è declinato nel contesto teologico paolino, in cui 'il rapimento' divino si fonda sulla similarità analogica dell'amore che lega Creatore e creature.

Questo motivo filosofico è ampiamente presente nell'opera cusaniana. Nella prospettiva di Cusano, l'uomo può *per intellectum* ascendere alla realizzazione della propria natura divina, facendosi figlio di Dio tramite il processo contemplativo. Ciò che Cusano chiama *filiatio Dei* e che Ficino chiama, a proposito di Paolo, *raptus*, sono concetti equivalenti, il cui portato semantico è da indicarsi nella *deificatio* come realizzazione della natura divina presente nell'uomo. Possiamo osservare la prossimità filosofica delle parole di Cusano nel *De filiatione*, rispetto a quelle di Ficino nel *De raptu*. Scrive il filosofo di Kues:

Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et *theosis* graece dicitur, aestimandum iudico. *Theosim* vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur [...]. Non arbitror nos fieri sic filios Dei, quod aliquid tunc simus quam modo. Sed modo alio id

¹ *De raptu*, cit., p. 933.

² *Ibidem*.

³ C. VASOLI, *Considerazioni sul De raptu Pauli*, cit., p. 381.

⁴ Le citazioni da Cusano saranno tratte dall'edizione critica NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Hamburgi, in Aedibus Felicis Reiner, 1932-. Il testo del *De filiatione Dei* è compreso nel vol. IV, *Opuscula*, I.

tunc erimus, quod nunc suo modo sumus. Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum.¹

Nella visione intellettuale, l'uomo, contemplando Iddio, si innalza sovrasensibilmente alla visione 'deificatrice' del principio, in base alla quale ogni individuo realizza la propria natura di 'figlio di Dio'.

Una delle fonti cui Cusano guarda in modo decisivo per elaborare tale concetto è senza dubbio la lezione di Meister Eckhart: come è chiaramente visibile nel *sermo* xxii, tenuto da Cusano ad Augsburg il giorno di Natale del 1440, laddove egli riprende il concetto eckhartiano del Natale come nascita di Dio nell'anima dell'uomo. Tale dottrina corrisponde alla questione teologica della divinizzazione per grazia: questione espressa nell'opera di Cusano con il concetto di *filiatio Dei*. Risulta assai interessante notare come esso appaia, altresì, nella chiarificazione del 'rapimento' paolino offertaci da Ficino nel suo opuscolo.

Ho fatto riferimento al debito di Cusano nei confronti di Eckhart, al fine di sottolineare come questa consonanza fra Cusano e Ficino non possa essere spiegata sulla base di fonti comuni condivise: anzitutto in quanto il Platonismo di Ficino si basava, come è noto, su fonti privilegiate e differenti rispetto a quelle di Cusano; in secondo luogo, e soprattutto, in quanto il retroterra 'mistico-renano' – che rinvia a Eckhart – sulla cui tradizione Cusano fonda il concetto di filiazione divina, è affatto estraneo alla formazione del filosofo di Firenze.

Come il rimando al legame Cusano-Eckhart può suggerirci, una spiegazione verosimile della vicinanza radicale tra la filosofia cusana e quella di Ficino su questo punto può essere individuata nella teologia espressa nelle *Lettere* di Paolo, che vede al suo centro quel concetto di 'rapimento in Dio' come *deificatio*, comune ai due autori. Il fondamento metafisico del reciproco rapporto di amore fra umano e divino indicato da Ficino si fonda sulla incommensurabilità abissale tra finito e infinito. È noto come Cusano prenda le mosse per la propria speculazione proprio dal principio in base al quale non possa esservi continuità tra finito e infinito.²

Nel *De raptu*, Ficino afferma precisamente che il rapporto d'amore fra Creatore e creature si fonda sul principio della *nulla proportio* fra finito e infinito:

Finita quidem ut plurimum capere potes etiam si ab illis non capiaris; infinitum vero capere nihil aliud est quam capi. Et quemadmodum imago in speculo non respicit vultum, nisi ipsam vultus aspiciat, immo etiam quando haec vultum videtur aspiciere, nihil hoc aliud est quam aspici hanc a vultu; rursus quemadmodum actio motusque non metiuntur nobis tempus nisi tempus revera haec ipsa dimetiatur; sic anima neque respicit Deum nisi prius ipsam aspicientem, nec iudicat nisi diiudicantem".³

In queste parole ficiniane possono essere rintracciati vari motivi propri della filosofia di Cusano. Anzitutto, come si è detto, viene asserita l'assoluta incommen-

¹ *De filiatione*, cit., §§ 1-2.

² Cfr. *De docta ignorantia*, 1, § 5 sgg., in *Opera omnia*, vol. 1.

³ *De raptu*, cit., pp. 932-934.

surabilità fra finito e infinito. Il finito, in quanto 'misura', non può conoscere l'infinito, il quale sfugge a ogni determinazione comparativa singolare: è, questo, un risvolto essenziale del filosofema cusano della *docta ignorantia*, che qui troviamo espresso da Marsilio Ficino.¹ Inoltre, per questi, la conoscenza umana di Dio non può essere che una conoscenza 'passiva', ovvero una conoscenza che avviene in quanto è Dio stesso a pensare nell'essere umano: «Non pigli Iddio, se Iddio prima non ti piglia [...]. Apprendere l'infinito Iddio non è altro che essere da lui compreso».²

Nello scritto *Idiota, De mente*, composto dal Cardinale nel 1450, troviamo un'affermazione che esemplifica questo tratto della sua filosofia. Dice l'Idiota al Filosofo che sta interrogandolo: «Motus mentis est intellectus, cuius initium est passio»,³ vale a dire: «L'intelletto è un moto della mente, il cui inizio è un patire» (a differenza dell'azione della *ratio*, la quale è *conceptio*). È *per intellectum* che l'essere umano concepisce l'ineffabile Dio, il *transcensus* da *ratio* a *intellectus* in cui consiste la *docta ignorantia* deve essere inteso come un conoscere che in ultima analisi consiste in un 'essere conosciuti'; ossia, un agire di Dio nell'anima dell'uomo.

Arrestandosi di fronte a quello che Cusano chiama il *murus coincidentiae oppositorum*, la *mens* 'riceve' l'intuizione di ciò che è al di là del *limen rationis*. Tale è per Cusano l'essenza della *deificatio* che scaturisce dalla *docta ignorantia*, nella quale l'uomo può divenire *filius Dei*. In modo analogo, Ficino pone l'essenza del *raptus* paolino come una conoscenza 'passiva' di Dio da parte dell'umano. Si tratta, per Ficino come per Cusano, di un conoscere che è in realtà un 'essere conosciuti'. «Comprendere l'infinito Dio» – afferma il filosofo di Firenze – «è non altro che essere da lui compresi».⁴

Altro punto dall'aspetto fondamentalmente cusano, presente nelle parole ficiniane, è l'immagine dello specchio. La metafora speculare è presente in buona parte dell'opera cusana, ed è al centro dello scritto *De visione Dei*.⁵ Il valore che Ficino conferisce a tale metafora sembra essere il medesimo che essa assume nell'opera del Cardinale. In Cusano, all'immagine dello specchio spetta un ruolo speculativo fondamentale. Attraverso questa metafora egli esprime la propria concezione metafisica, in base alla quale le singole menti umane altro non sono che specchi deformanti, in quanto limitanti, in cui appare l'unico *exemplar* del divino infinito. Inattingibile in sé, nella perfezione della sua infinitudine, il principio è sempre recepito finitamente, secondo gli angoli di incidenza della contrazione propria di ogni individuo. Le diverse 'congetture' dei singoli enti contratti, nei confronti del principio, non sono che immagini diversificate dell'unica *icona* divina. Il *De visione Dei* si snoda interamente attorno a questa metafora. Al centro del testo, troviamo l'esperimento euristico dei monaci di Tegernsee che guardano, ognuno dal proprio punto di vista, una *icona omnia videns* la quale, immobile, sembra fis-

¹ Cfr., ad esempio, *De docta ignorantia*, I, 1; 3; 9-11.

² *De raptu*, cit., p. 933.

³ *Idiota, De mente*, §13, in *Opera omnia*, vol. V.

⁴ *De raptu*, cit., p. 933.

⁵ Per un approfondimento di questo tema in Cusano, rimando a G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino, 2002, soprattutto le pp. 121-193, con la relativa bibliografia.

sare ognuno di loro nel medesimo istante, simultaneamente. Come l'icona, in sé immobile e perfetta, è vista da ogni monaco nel proprio singolo angolo prospettico, così ogni mente umana, nel limitato specchio della sua comprensione, riflette contrattamente l'immagine infinita di Dio. Dio, infatti, è paragonato da Cusano a uno *speculum sine macula*: Dio è l'incontratto, e dunque in Dio non si danno quei 'difetti di contrazione' che rendono limitante la visuale dei singoli enti.

Anche per Ficino, come per Cusano, l'immagine dello specchio risulta funzionale per descrivere un rapporto tra finito e infinito in cui il primo può essere trasceso solo nel superamento della sua limitata visione. Per comprendere questa similarità, è sufficiente comparare le parole di Ficino precedentemente citate con quanto affermato da Cusano nel *De docta ignorantia*:

Ac si facies esset in immagine propria, quae ab ipsa multiplicatur distanter et propinque quoad imaginis multiplicationem [...]: in ipsis multiplicatis ab una facie diversis imaginibus diversimode et multipliciter una facies apparet supra omnem sensum et mentem inintelligibiliter.¹

Nel prosieguito del *De raptu*, Ficino descrive il percorso compiuto dall'anima verso il 'triplice cielo', per mezzo del 'carro mistico' trainato, come vuole la lezione della teologia di Paolo, dalla *fides recta*, dalla *spes firma* e dalla *charitas ardentissima*. Ficino descrive l'ascesa delle virtù nel percorso divino dell'anima. Per merito della fede, della speranza e della carità, l'anima otterrà dapprima le *civiles virtutes*, in seguito le virtù purgatorie e, infine, le *virtutes exemplares*. In questo percorso mistico di rapimento divino, le virtù si approssimano progressivamente alla 'somma idea' di Dio, finché non sono ricomprese in quella divina *imago*, 'forma di tutte le forme particolari'.²

Possiamo notare, a questo proposito, la similarità della posizione ficiniana rispetto alla concezione cusaniana di Dio quale *forma formarum*, espressa in numerosi libelli e specificamente nel *De dato Patris luminum*. Mutuando tale concetto dalla Scuola di Chartres (fonte che per Cusano assume un ruolo fondamentale),³ il Cardinale intende Dio come *imago* originaria, forma perfetta della quale le singole forme mondane sono non altro che contrazioni particolari. Dio è cioè «la forma delle forme». In Ficino, sembra essere presente un medesimo principio teologico-filosofico, nel momento in cui egli descrive, nel *De raptu*, l'avvicinamento dell'anima a Dio come un progressivo approssimarsi delle virtù alla forma perfetta e originaria da cui esse discendono.

In uno dei suoi sermoni più complessi, la predica *Dies Sanctificatus*, tenuta ad Augsburg il giorno di Natale del 1440, Cusano esemplifica la cifra della teoria estetico-teologica presente in tutta la sua opera;⁴ afferma il filosofo di Kues:

¹ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, in *Opera omnia*, vol. 1, p. 72.

² *De raptu*, cit., pp. 936-938.

³ Per l'importanza della Scuola di Chartres in Cusano, anche in riferimento al concetto di Dio come *forma formarum*, cfr. K. TARASHIMA, *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in *Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Modern Age*, a cura di K. Yamaki, London, 2002, pp. 97-105; P. DUHEM, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», xxx, 1909, pp. 525-531.

⁴ Cfr. quanto afferma G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicola Cusano nella sua prospettiva esteti-*

Ita a simili de arte divina considera, quod sicut ars nostra formas accidentales, quae sunt similitudines naturalium, inducit in materiam, quam praesupponit, ita ars divina, quia est infinita, producit secundum unam et simplicissimam artem omnia, quae sunt. Omnium igitur forma essendi ab illa forma infinita artis aeternae manat sicut artificiatum ab arte.¹

Dio sta all'universo come l'artista all'opera: questa metafora ricorre assai sovente nell'opera cusaniiana, per mostrare come la *natura Dei* sia contratta nell'universo. In tale contesto, Cusano introduce il concetto di *forma infinita* che esporrà più volte nel corso dei suoi scritti, e in particolare nel *De dato Patris luminum*, come *forma formarum*.

Vorrei sottolineare, come qualche riga sopra ho fatto a proposito di Eckhart, il retroterra chartriano della posizione cusaniiana. Teodorico di Chartres afferma che dalla 'forma originaria' di Dio fluisce ogni forma: tale è la *creatio*.² Non a caso, Cusano, sulla scorta di Teodorico, legge il concetto di creazione divina come 'conferimento di forma' – e da qui prende le mosse per svolgere la sua ampia metafora. Come l'arte dell'artigiano si riflette nel suo prodotto, ad esempio una cassa,³ così Dio riflette la propria natura nel mondo: vi si contrae. Ecco perché «nelle creature è visibile l'opera del creatore».

Questa concezione, che Cusano tratta in maniera ampia ed esplicita nella predica *Tota pulchra es, amica mea*, dell'8 settembre del 1456, è molto prossima a quanto Ficino afferma nel *De raptu*, svolgendo il corollario del concetto di Dio come *forma*. Anche in questo caso, dovendo necessariamente escludere Teodorico come una possibile fonte per la formulazione di questo concetto filosofico da parte di Ficino, possiamo utilmente osservare la comunanza, rispetto a Cusano, del retroterra costituito per entrambi dalle riflessioni dell'Apostolo.

Descrivendo propriamente il Terzo Cielo paolino, in uno dei momenti letterariamente e filosoficamente più alti dell'opuscolo, Ficino scrive che

Hic subito intelligentiae tuae intelligentia divina subrutilat. Quid enim aliud est ratio universi partiumque illius quam ars illa aeterna qua eum suus disposuit architectus? Si enim a corporeo quodam artificio materiam relicto ordine subtrahas, quod reliquum est, mens est artificis tuae iam menti conspicua.⁴

Come non occorre sottolineare, la concezione espressa da Ficino è molto vicina a quella del Cusano. Per entrambi, nel mondo creato risplende, come nella bel-

ca, Padova, 1958, pp. 3-4: «Il pensiero estetico del Cusano si trova sparso in tutta l'opera sua, senza sistematicità, per cenni che sembrano occasionali, più o meno ampi, ma che tuttavia, per la frequenza con cui compaiono, ci dicono quanto forti fossero in lui l'interesse e la sensibilità per i problemi del bello e dell'arte».

¹ N. CUSANO, *Sermo xxii*, in *Opera omnia*, vol. xvi, p. 27.

² Cfr. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethium- De Trinitate*, ed. N. M. Haring, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 1960, pp. 17-24.

³ Tale è l'esempio di Cusano, ripreso da AGOSTINO, *In Johannis Evangelium tractatus*, I, 17.

⁴ *De raptu*, p. 938.

lezza di un'opera d'arte, la mente stessa del creatore. Spiega Vasoli che Ficino intende il Terzo Cielo come «una visione mentale, ove l'intelligenza divina risplende all'intelligenza degli uomini, rivelando l'arte eterna con la quale il 'sommo architetto' ha ordinato l'universo. Invero, quando si considera l'opera armoniosa composta da un qualsiasi artefice, trascurando la sua materia e contemplando soltanto il suo ordine, la mente dello stesso autore si rivela subito a quella di chi l'ammira». ¹

È una concezione essenzialmente cusaniiana: si dà una corrispondenza analogica tra la mente umana e l'intelligenza divina, nella loro sproporzione assoluta, in quanto il mondo è il contrarsi di Dio. Il mondo è il modo visibile del Dio invisibile. Tale persuasione filosofica è ulteriormente approfondita dal Ficino, nel prosieguo dell'opuscolo, nel momento in cui egli chiarifica il concetto di bene, inteso come ragione e principio dell'ordine universale. Nel pensiero di Nicola Cusano una medesima concezione è ampiamente presente, quale ripresa e interpretazione di alcune posizioni di Dionigi. ² Come per Cusano sulla scorta dell'Areopagita, anche per Marsilio Ficino il bene infinito è *diffusivum* di sé nell'intero universo. Tuttavia, vale per Dionigi quanto già affermato per Eckhart e Teodorico di Chartres: queste fonti cusaniiane sono estranee alla formazione di Ficino.

L'*immensum bonum* descritto nel *De raptu* è, a un tempo, principio, medio e fine di tutte le cose. Tale idea era stata già espressa dal filosofo nella *Theologia Platonica*, in cui il bene viene descritto come ciò cui ogni cosa si volge come al proprio fine, come alla propria origine e come al proprio fondamento. «Finis autem actiones – scrive Ficino nel *De raptu* – movet quodammodo principium ad agendum. Principium movet exemplar operis atque formam». ³

Anche su questo punto, i neoplatonismi di Ficino e Cusano, così distanti per fonti, metodo e ispirazioni, sembrano intersecarsi profondamente. Ritornando su tale concetto, Ficino può fondare filosoficamente la dottrina paolina della *charitas*, intesa come legame «ardentissimo» tramite cui Dio chiama a sé le creature in un rapporto di reciproco amore infinito. Risulta interessante notare, a questo punto, come tale concezione di Ficino lo porti a fare i conti con una questione presa più volte in esame da Cusano nel *corpus* dei suoi scritti: la necessità di conciliare il concetto neoplatonico di Dio come *infinita unitas* con la dottrina trinitaria della ortodossia cristiana. ⁴ Benché distante dalle posizioni teologico-filosofiche cusaniiane, costantemente ispirate dalle riflessioni di Giovanni l'Eriugena, ⁵ la soluzione di Ficino sembra prossima a quella di Cusano almeno su due punti.

¹ C. VASOLI, *Considerazioni sul De raptu Pauli*, cit., pp. 379-380.

² Su tale legame storico-speculativo, cfr. W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Trier, 1997.

³ *De raptu*, p. 940.

⁴ Per una panoramica riguardo la grande trattazione di questo tema in Cusano, cfr. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreien Gottes in der Welt nach Nicolaus von Kues*, Trier, 1952.

⁵ Per uno sguardo su questo rapporto, cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus*, in *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg, 1985, pp. 311-343; C. Riccati, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, 1983; A. KIJESKA, *Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus*, «Philoteos», II, 2002, pp. 155-167.

Anzitutto, Ficino intende la trinità divina come strutturale alla *propagatio Dei*: una *propagatio* che Ficino intende *intrinseca* alla stessa sostanza divina. Questa concezione è compendiata nel concetto (tipicamente cusano) della *Triunitas* ineffabile. In secondo luogo, Ficino, come Cusano, sottolinea il fatto che la trinità-unità divina trascenda tutte le 'misure' della mente umana. La mente dovrà riconoscere nel creato la struttura essenzialmente trinitaria dell'ordine divino, secondo la scansione metafisica potenza-sapienza-amore, al fine di riconoscerne la natura divina:

In qualibet trinitate primum Dei potentiam patremque refert, secundum sapientiam et Filium, tertium amorem Spiritumque benignum. Sic invisibilia Dei, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur.¹

Tutta la speculazione cusana si muove sulla scorta di questa concezione, in base alla quale il mondo è il modo visibile del Dio visibile: ciò che Cusano chiama la *explicatio* della *natura complicata* in Dio. Il principio della *filiatio Dei* teorizzato da Cusano, cui ho fatto cenno, trova la sua essenza precisamente nella capacità di discernere, nel creato visibile, l'invisibile Dio di cui le cose non sono altro che contrazioni singolari. La *deificatio* dell'uomo consiste, per Cusano, nel 'vedere' Dio al fondo delle cose, facendosi dotti della propria ignoranza. Come afferma Vasoli, anche per il Ficino del *De raptu Pauli*

ritrovare Dio nelle creature è pure ritrovare l'anima in se stessa. Perché il riconoscere nei corpi lo spirito, nelle tenebre la luce, nei mali il bene, nella morte la vita, nel tempo l'eternità e in tutti i finiti l'infinito, rende l'anima cosciente della sua natura di spirito incorporeo, splendente, buono e immortale, capace di cogliere l'eterna immutabile verità e di comprendere l'infinito bene.²

Le fonti sulle quali si struttura il pensiero di Cusano rispetto a questi nodi filosofici – Eckhart, Dionigi, l'Eriugena – sono assai distanti dalla formazione di Ficino. Nonostante ciò, le similarità filosofiche tra i due sono profonde proprio riguardo a tali tematiche. Tale apparente paradosso può probabilmente spiegarsi tramite una importante fonte teologica comune, quale quella costituita dalle epistole paoline. In questo senso, l'opera di san Paolo può risultare di primaria utilità per comprendere la natura della relazione tra il pensatore di Firenze e quello di Kues; e, in generale, può mostrare la sua rilevanza all'interno della cultura del Rinascimento europeo.

Per avvalorare ulteriormente questa ipotesi, possiamo osservare come nel *De raptu Pauli* Ficino offra una raffinata esegesi del *Verbum* del prologo giovanneo, alla luce della teologia di Paolo, in particolare il Paolo della *Lettera ai Romani*.³ La corrispondenza fra la mente umana e la sapienza divina, afferma Ficino, si esplica tramite il *Verbum-Logos* divino, il quale è «apud Deum et ipse Deus», e «per il quale sono state fatte tutte le cose», come vuole Giovanni.

Ficino utilizza la teologia di Paolo come chiave ermeneutica per comprende-

¹ *De raptu*, p. 948.

² C. VASOLI, *Considerazioni sul De raptu Pauli*, cit., p. 392.

³ Cfr. *De raptu*, p. 950.

re il prologo di Giovanni. È sorprendente il fatto che, nel *Sermo* CXL, intitolato *Verbum caro factus est* e tenuto a Bressanone il 27 dicembre del 1453, Nicola Cusano svolga una identica operazione teologico-culturale. In questa predica, egli afferma esplicitamente che «in expositione evangelii 'In principio erat Verbum' attendere debemus ad dictum Pauli ad Romanos»: ¹ proprio come fa Ficino nel *De raptu Pauli*.

Possiamo concludere che fra il discorso di Ficino riguardo san Paolo e il pensiero cusano vi sia una rilevante similarità, che può essere spiegata tenendo presente l'operazione speculativa e culturale che entrambi compiono circa il rapporto tra il messaggio neoplatonico e la dottrina teologica cristiana. Tuttavia, per quanto riguarda il primo dei due termini di tale lavoro sincretico, non possiamo indicare, come si è detto, alcuna fonte comune, per quanto concerne i punti più simili delle loro filosofie. Non appare dunque illegittimo affermare che una fonte decisiva condivisa sia costituita dalla dottrina teologica cristiana, e in particolare nella formulazione più compiuta che essa assume, ossia nelle *Lettere* paoline.

Per questo motivo, nell'essenza del discorso ficiniano del *De raptu Pauli* è innegabilmente presente «un certo sapore cusano». ² Ecco perché la consonanza tra questi due grandi sistemi di pensiero, che si costituiscono in maniera indipendente, si mostra con forza laddove Ficino tematizza in modo esplicito la teologia di san Paolo. Giacché è proprio la predicazione dell'Apostolo ciò che costituisce il terreno comune di questi due grandi, a un tempo differenti e simili, pensatori del Rinascimento. Le indipendenti, e con ogni probabilità reciprocamente ignorate rinascite platoniche che Cusano e Ficino realizzano nell'Europa del xv secolo, si intersecano dunque significativamente nella comune fonte della *sapientia* paolina.

Come osserva Sebastiano Gentile, «san Paolo costituì per il Ficino un importante anello tra platonismo e cristianesimo [...]. Nel *De raptu*, come nel *De amore*, va sottolineata la preminenza che Ficino dà alla volontà (cioè all'amore) rispetto all'intelletto nella conoscenza di Dio [...]. La volontà si identifica [...] con la *charitas* paolina, rappresentando da un lato quel desiderio del bello che ci induce a ricercare nel creato e poi sempre più in alto le vestigia divine; dall'altro la forza primigenia che pervade tutto l'universo, venendo a coincidere con l'anima del mondo platonica e a significare la presenza di Dio in tutto ciò che ha creato». ³

Quanto affermato qui a proposito di Ficino può valere anche per Nicola Cusano. Anche per questi, infatti, la teologia di Paolo ha costituito il principale anello di congiunzione fra Platonismo e Cristianesimo, conducendolo a posizioni che, sebbene distinte per ispirazioni, fini e fonti rispetto alla filosofia ficiniana, trovano con questa numerosi ed essenziali punti di esplicita consonanza.

Questo dato, a mio avviso, non può essere letto come la traccia di una possibile reciproca influenza di un filosofo sull'altro, né tantomeno come una similarità

¹ N. CUSANO, *Sermo CXL*, in *Opera omnia*, vol. XVIII.

² C. VASOLI, *Considerazioni sul De raptu Pauli*, cit., p. 396.

³ S. GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del corpus ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 193-221.

dovuta a eguali impianti platonici di riferimento. Ben diversamente, possiamo riconoscere in entrambi questi autori il valore fondativo della parola di Paolo. Provenendo da differenti sentieri e diretti verso mete differenti, Ficino e Cusano attraversano, in questo senso, il medesimo ponte, nel corso dei loro cammini filosofici.

CUSANO E FICINO: UNA *RENOVATIO* TEOLOGICA IN NOMINE PAULI

Semplificando drasticamente la complessità del *corpus* dei suoi scritti, l'intero pensiero cusano potrebbe essere sintetizzato come una fondazione filosofica delle *Lettere* di san Paolo, sulla scorta del Neoplatonismo dionisiano, erigeniano ed eckhartiano. Il concetto stesso di *docta ignorantia*, da cui 'sgorga' l'opera cusana, può a ragione essere inteso come una geniale rivisitazione filosofica della prima *Lettera ai Corinzi*. Ha detto l'Apostolo:

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani.¹

Ciò che la filosofia di Cusano, in ultima analisi, prende in oggetto è propriamente quello 'scandalo' di cui parla Paolo: lo scandalo dell'assurdo di un Dio crocifisso, al di là di ogni *sapientia*. Inoltre, nell'intero impianto metafisico del suo pensiero, nel quale il mondo è non altro che il *modus apparenti* di Dio, *explicatio contracta* di quanto nel principio si dà come *complicatio infinita*, non è arduo scorgere l'insegnamento paolino per cui il mondo è il modo visibile del Dio invisibile, come affermato nella *Lettera ai Romani*: «Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur». ² Infine, tutto il percorso del pensiero cusano attorno alla problematica *de visione dei* è una ripresa filosofica del motivo paolino della *visio facialis Patris*, rispetto alla visione limitata che noi abbiamo del principio divino qui e ora, «come in uno specchio e per enigmi».

Oltre alle innumerevoli criptocitazioni rinvenibili, Cusano si sofferma sulla teologia di Paolo, in maniera esplicita, specialmente in tre luoghi della sua opera: nei due opuscoli *De Deo abscondito* e *De quaerendo Deum*, ispirati a motti paolini, e nella predica CCLXV, *Plenitudo legis est dilectio*, tenuta a Brixen il 20 gennaio del 1457, in cui l'autore si pone in diretto confronto con Paolo nel commento della Scrittura.

In tali scritti, sono chiaramente visibili alcune rilevazioni che si connettono con i principi generali della filosofia cusana. Ciò mostra come la parola di san Paolo sia fondamentalmente 'contratta' in ogni pagina del Cardinale. Tenendo presente questa evidente importanza delle *Lettere* di Paolo per la filosofia di Cusano, il fatto che si mostri una totale congruenza tra Cusano e Ficino, nel momento in cui quest'ultimo si confronta direttamente con il pensiero dell'Apostolo, può farci comprendere come questa fonte storica, filosofica e sapienziale svolga per

¹ I *Lettera ai Corinzi*, 20-23.

² *Lettera ai Romani*, 20.

entrambi un ruolo decisivo, conferendo una direzione specifica comune ai loro pensieri.

La conclusione cui ritengo di essere giunto, quindi, è duplice. In primo luogo, la *sapientia* paolina si rivela come il retroterra teologico-filosofico fondamentale che fu condiviso da Ficino e Cusano – il che può spiegare perché, pur nella mancanza di contatti filosofici significativi tra i due, e pur nella profonda diversità delle fonti platoniche cui essi si riferirono, i loro pensieri presentino una così congruente similarità su fondamentali questioni speculative.

In secondo luogo, l'insegnamento di Paolo appare come una componente importante per quel fermento spirituale e religioso che attraversò come un brivido di luce la cultura europea tra xv e xvi secolo. La cultura rinascimentale e umanistica, che con vari pensatori nel corso di questi decenni ha dato vita a una profonda e variegata *renovatio theologica*, ha senza dubbio avuto nell'insegnamento di Paolo un riferimento decisivo.

Le *Lettere* di Paolo, dato che finora è stato forse sottolineato non pienamente dalla storiografia filosofica, svolgono un ruolo storico-speculativo importante all'interno della cultura del Rinascimento europeo. Non è un caso che, alla sua presenza nel pensiero cusano e in quello ficiniano, farà seguito una sua altrettanto decisiva presenza, nel secolo successivo, in Martin Lutero, Charles de Bovelles, Lefèvre d'Étaples ed Erasmo da Rotterdam.¹ In questo senso, il Rinascimento europeo si connette in maniera diretta e strutturale con quel 'rinascimento' spirituale che Saulo di Tarso ricevette sulla strada verso Damasco, sotto forma di una luce accecante: di un «bagliore inguardabile», per dirla con Cusano, il cui riflesso si sarebbe propagato, inarrestabile, lungo i secoli della civiltà cristiana.

¹ Cfr. R. W. HOLDER, *The Sixteenth Century as a Pauline Age*, in *The Reception of the Apostle Paul in the Sixteenth Century*, Annual Meeting of Renaissance Society of America, Miami, 22-24 March 2007.

THE JUDGMENT OF LORENZO

CHRISTOPHE PONCET

INTRODUCTION

BOTTICELLI'S *Primavera* (FIG. 1) is often regarded as a pagan exaltation of nature's beauty. Indeed, scholars have identified its nine characters as mythological representations.¹ From right to left, we recognise the wind Zephyr, chasing Chloris, nymph of the earth; Flora, the goddess of Spring; Venus with Eros flying over her head; then the three Graces and Mercury dissipating the clouds with his wand. However, even though well-founded, these identifications did not allow for the formulation of a generally accepted interpretation of the procession as a whole. Thus, the *Primavera* remains an enigma to this day.² The key to solve this puzzle lies, as we shall see, in the very composition of the picture. But to understand it, another image needs to be considered: the Lover card in the tarot of Marseilles (FIG. 2). A complete set of this game, printed by the card-maker Nicolas Conver in 1761, is preserved at the Bibliothèque Nationale de France. Its specific design can be traced back to fifteenth century Italy.³ As I have shown in an earlier paper, it is more precisely in the city of Florence of the 1470s that its genesis should be located.⁴ The present study will first establish that the Lover card reflects Marsilio Ficino's conceptions of the 'choice of life' in relation to the mechanism of human love. It will then show that the *Primavera* is built on the same underlying scheme. Finally, comparing details of the picture with some hitherto unnoticed sources, it will give a consistent reading of Botticelli's masterwork as the expression of an essentially Christian vision.⁵

¹ See A. WARBURG, *Essais Florentins*, Paris, Klincksieck, 1990, pp. 69-100; E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber & Faber, 1958; C. DEMPSEY, *The Portrayal of Love: Botticelli's Primavera and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

² For recent works, see A. CECCHI, *Botticelli*, Arles, Actes Sud, 2005, pp. 152, 161; M. C. MARMOR, *From Purgatory to the Primavera: Some Observations on Botticelli and Dante*, «Artibus et Historiae», XLVIII, 2003, pp. 199-212: 199; C. ACIDINI LUCHINAT, *Botticelli: Les Allégories mythologiques*, Paris, Gallimard, 2001, p. 9; C. VILLA, *Mercurio retrogrado e la retorica nella bottega di Botticelli*, «Strumenti critici», XIII, 1998, pp. 1-28: 6-7.

³ See T. DEPAULIS, *Tarot, Jeu et Magie*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1984, p. 71; M. DUMMETT, *The Game of Tarot, from Ferrara to Salt Lake City*, London, Duckworth, 1980, pp. 407-417.

⁴ See my paper, *Platonic Images in Ficino's Eyes: Siamese Horses and the Double-Headed Charioteer*, read at the annual meeting of the Renaissance Society of America (San Francisco, 24 March 2006).

⁵ I wish to express my heartfelt thanks to Valery Rees for our fruitful discussions on the *Primavera*. I also owe Hiro Hirai (Ghent) a deep gratitude for his tireless help and encouragement in the preparation of this article.

1. THE LOVER CARD OF THE TAROT OF MARSEILLES

In the middle of the Lover card of the tarot of Marseilles stands a man. Facing the viewer, he is dressed as a fashionable youngster of the *Quattrocento*. His head is turned towards a woman to his right. They intensely gaze into each other's eyes. She puts her left hand on the man's shoulder and caresses his thigh with the right one. On the opposite side stands a younger woman. Her falling eyes look sad. She touches the man's chest, just at heart level. He pushes her away with the back of his arm. Eros, on the point of shooting an arrow, flies over the scene.

The picture can be read just as a comic strip. The two younger people form a couple. They must be newly wed: the wife is standing at her husband's side, slightly set back. The crown of flowers she is wearing was, in Renaissance Italy, traditionally given to the bride at the end of the wedding ceremony.¹ The gesture she makes towards her man's heart expresses a tender intimacy. His movement, rejecting her without even looking at her, also denotes a certain familiarity. The cause of these interactions is most probably the arrival of the older woman on the left side of the card. Her confident look and proud bearing give the impression that she is more experienced in life than the couple. Her sophisticated costume suggests she is a wealthy lady, or perhaps a prostitute.² We shall retain the latter hypothesis, given the way she puts her hands on the young man, who remains prudent, refusing to open his arm to her and keeping the elbow in defensive position.

What is going on in the young man's mind? Eros, appearing over the character's head like a balloon in a comic strip, probably gives the answer. This winged god can be seen as a representation of the man's desire aroused in him by the vision of the courtesan. Eros points his arrow in the direction of the couple, straight between them, as if his shot was going to break the marriage bonds. According to Ovid's *Metamorphoses*, a popular work in Renaissance Italy, while Cupid's arrows have the power to induce love when they are made of gold, they can also kill it when leaden.³

These interpretations may seem imaginative, but a careful study of the card's iconography shows they are quite close to the scenario conceived by its creator. The image inherits the design of an earlier type of tarots created in Milan at the beginning of the fifteenth century (FIG. 3).⁴ Its canonical form presents a couple

¹ On this tradition, see J.-L. FOURNEL, F. FURLAN, *Famille et mariage*, in *Conteurs Italiens de la Renaissance*, ed. A. Motte-Gillet, Paris, Gallimard, 1993, pp. 1745-1759: 1753. On precious garlands of flowers (*ghirlandas*) offered to the bride as gifts, see J. HERALD, *Renaissance Dress in Italy 1400-1500*, London, Bell & Hyman, 1981, p. 244.

² On costume sophistication and prostitution during the Renaissance, see C. COLLIER-FRICK, *Dressing Renaissance Florence: Families, Fortunes and Fine Clothing*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, p. 186.

³ OVID, *Metamorphoses*, I, 453-471.

⁴ On fifteenth-century Milanese tarots, see S.R. KAPLAN, *Encyclopedia of Tarot*, vol. I, New York, US Games Systems, 1978, pp. 60-107; DEPAULIS, *Tarot*, cit., pp. 37-38; DUMMETT, *The Game of Tarot*, cit., pp. 68-92.

shaking hands under a blindfolded cupid. The handshake should not be taken as an ordinary salute: it is the *dextrarum junctio*, a rite by which the matrimonial union was concluded.¹ The Lover card of the tarot of Marseilles is in part inspired from this schema, keeping the triangular composition dominated by a Cupid. The idea of the marriage is also retained, the garland of flowers playing a role equivalent to the *dextrarum junctio*.

But the composition of the Lover card differs from the Milanese model in that a second woman was added to the scene. To make this modification, another image was used as a model: a miniature painted in 1463 by Felice Feliciano, the Veronese copyist and antiquarian (FIG. 4).² The numerous similarities between the two designs are compelling: 1) the structure with one man flanked by two women; 2) the orientation of the bodies in space: man facing the viewer with the head three-quarters turned towards a woman in profile; behind the man another woman, with frontal body and face oriented three-quarters; 3) the exchange of glances; 4) the extravagant horned headgear; 5) the body interaction between the two characters gazing at each other, the hat-wearing woman touching the man with both hands, while he remains reluctant to open his arm to her.

Feliciano's image illustrates Xenophon's story of the 'Choice of Hercules'.³ Hercules, at the crossroads between vice and virtue, is approached by two women. One, decent and noble, who presents herself as Virtue, offers him a hard but rewarding life. The other, called Happiness by her friends and Vice by others, well-dressed and wearing makeup, promises him an easy and pleasant life. It is striking to see how Xenophon's contrasted description of these feminine figures is also faithfully transposed into the Lover card:

The one [Virtue] was fair to see and of high bearing; and her limbs were adorned with purity, her eyes with modesty; sober was her figure [...]. The other [Vice] was plump and soft, with high feeding. Her face was made up to heighten its natural white and pink, her figure to exaggerate her height. Open-eyed was she; and dressed so as to disclose all her charms.⁴

Indeed, Xenophon's Vice corresponds well to the hat-wearing lady of the Lover card: «plump and soft, with high feeding» reflects in the fleshy aspect given to her in the card by the folds under her chin; «her figure [made] to exaggerate her height» coincides with her upright carriage and the hat adding to her height; «open-eyed was she» matches her intense gaze into the man's eyes; «dressed so as to disclose all her charms» seems illustrated by her gown marking the waist.

¹ See a painting by Lorenzo Costa, *The Betrothal of the Virgin with Saint Francis and Saint Anne* (1505), today at the Pinacoteca Nazionale di Bologna, showing the *dextrarum junctio* between the Virgin and Joseph.

² On his life and works, see A. CONTÒ, L. QUAQUARELLI, *L'antiquario Felice Feliciano Veronese tra epigrafia antica, letteratura e arti del libro*, Padova, Antenore, 1995; C. MITCHELL, *Felice Feliciano Antiquarius*, «Proceedings of the British Academy», XLVII, 1961, pp. 197-222; G. P. MANTOVANI, *La maestà della lettera antica*, Padova, Il Poligrafico, 2006.

³ XENOPHON, *Memorabilia*, 2.1.21-34 (transl. E. C. Marchant, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 95).

⁴ *Ibid.*, 2.1.22.

On the other side, Xenophon's Virtue appears to be portrayed by the younger woman: «sober was her figure» fits well with her simple sleeveless coat, and the contrast it makes with Vice's sophisticated outfit; «her eyes [were adorned] with modesty» is coherent with her lowered eyes, and her head slightly bent forward. But the card cannot be a representation of the 'Choice of Hercules'. Obviously, the young man lacks all the attributes traditionally ascribed to the legendary hero: the staff, the lion skin, the beard and the heroic nudity. Then who is the fashionable young man occupying Hercules' place?

A text written by Marsilio Ficino leads us to the answer. In an introduction to his commentary on Plato's *Philebus*, the philosopher compares three different situations featuring a man making a choice between women. The first two are the 'Choice of Hercules' and the famous 'Judgment of Paris'. The third, which Ficino calls the 'Judgment of Philebus', is unknown to the literature of Antiquity.¹ Ficino invented this fable to illustrate his interpretation of Plato's *Philebus*, the dialogue recounting a debate on whether the Supreme Good is pleasure or wisdom. Philebus appears as a stubborn young man, obstinate in his opinion that pleasure should be given the first place.² Ficino sums up the scene in one sentence: «And according to [Philebus'] judgment, Venus seemed to prevail over Pallas». ³ Just as Ficino's Philebus chose Venus over Minerva, the fashionable young man in the Lover card, torn between the two women, on the verge of giving way to the prostitute's overtures, seems irresistibly attracted by Pleasure, while rejecting Wisdom.

Other texts by Ficino help us to understand why Eros flies over the man's head. In his *De Amore*, the Florentine comments on Plato's description of the love god as a poor and dirty tramp.⁴ Surprisingly, Ficino's glosses evoke an image of Eros that radically differs from Plato's vision: they result in the figure of a winged and low-flying, naked, barefoot and light-emitting character that corresponds perfectly to Eros in the Lover card.⁵ At the end of this evocation, a passage resonates with the Lover card:

They are said to lie on the road, for the beauty of the body ought to be a road by which we begin to ascend to higher beauty. But those who debase themselves in wicked lusts, or even merely occupy themselves more than they should with ogling, seem to remain on the road itself, and not to set out for its terminus.⁶

These words apply well to the hesitating young man depicted in the Lover card. Absorbed in the contemplation of the prostitute, halfway between her and his legitimate wife, he seems unable to take a step in one direction or another.

In the same discourse of his *De Amore*, Ficino posits four steps in the process of human love: 1) vision of a beautiful person by the lover; 2) reception of a ray of

¹ M. FICINO, *The Philebus Commentary*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 480-483.

² PLATO, *Philebus*, 12A.

³ FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 483: «[...] eo iudice Venus Palladem superavisse visa est».

⁴ PLATO, *Symposium*, 203C-D.

⁵ FICINO, *Commentary on Plato's Symposium*, VI, 9 (trans. S. Jayne, Dallas, Spring Publications, 1985, pp. 120-124).

⁶ *Ibid.*, VI, 9 (Jayne, p. 124).

the person's beauty by the lover; 3) inflammation of the lover's soul; 4) attraction of the lover.¹ This sequence seems reflected in the Lover card, the ray-emitting flying Eros appearing as an image of the lover's inflamed soul. Finally, another text provides the link between Eros and the theme of the 'choice of life'. In his commentary on Plotinus' treatise on Love, Ficino writes that Loves are demons that lead the soul:

The soul is said to beget these [demons], not every day but at a starting point, depending on its nature: for some [souls], at the age they indulged in themselves; for others when, according to their choice of life, and disciplined, they conceive impulses to dominate the mundane.²

Likewise, in the Lover card, the winged god can be seen as the governor of the youngster's soul on the point of making a crucial judgment. Indeed, under the guidance of his Eros, the man in the card is just about to let himself be lured by Venus-Pleasure instead of choosing Minerva-Wisdom.

2. THE *PRIMAVERA* AS A 'JUDGMENT' BETWEEN TWO WOMEN

Let us now compare the Lover card to the *Primavera*. The most obvious point of correspondence between the two pictures is the presence of Eros in exactly the same place: the middle-upper part of the composition. The two Eroses are almost identical except that they are seen from opposite sides. From this middle point, Eros splits the painting in half. As in the Lover card, the central character marks an axis around which other figures are symmetrically disposed. Does this picture represent another judgment between the right and left parts? What then are the propositions offered? Is the lady in the middle the judge?

For a Renaissance man, love takes its origin in vision. This belief was conveyed by two parallel traditions, one philosophical, the other poetical. Rooted in the poetry of Guido Cavalcanti, Dante and Petrarca, the latter was still vividly expressed by Cristoforo Landino, a contemporary of Botticelli and a member of the Medici circle.³ Ficino was for his part a leading promoter of the philosophical lineage taking its source in Plotinus' *Enneads*.⁴

It is most striking in the *Primavera* that two characters are gazing directly into the viewer's eyes: Venus, who stands in the middle of the painting, and Flora, in her flower-embroidered dress. For a Renaissance viewer, their gazes would have

¹ *Ibid.*, VI, 2 (Jayne, pp. 108-109).

² Ficino's commentary on *Enneads*, III, 5, 4 (PLOTINUS, *Opera*, Florence, Miscomini, 1492, sig. xvr): «Dicitur autem hos anima generare, non quidem quotidie, sed ab initio quando pro natura sua partim ab aevo sibi tradita: partim pro electione vitae quandoque contracta instinctus eiusmodi concipit ad seculum regnatorios». See also PLOTINUS, *Enneads*, III, 5, 7.

³ See C. LANDINO, *Comento sopra la Comedia, Paradiso*, xxvii, [79-96] 37-43 (ed. P. Procaccio-li, Roma, Salerno, 2001, p. 1941).

⁴ FICINO, *Commentary on Plato's Symposium*, VI, 6 and 8 (Jayne, pp. 113-115 and 118-120). Cf. PLOTINUS, *Enneads*, V, 1-3. See also P. KARFIK, *L'Amour pour Autrui et l'Amour pour Dieu dans le De Amore de Marsile Ficino*, «Accademia», VII, 2003, pp. 11-30.

been taken as invitations to love. But the situation would have been embarrassing for this man: how could he stare back at two women eye-to-eye simultaneously? The composition thus forces the viewer to decide to which inviting look he should respond; that is, to make a choice between the two ladies. Who are these amorous beauties?

Aby Warburg's seminal study of the painting introduced the idea that Flora represents the young wife of Marco Vespucci, Simonetta Cattaneo, known to have been loved concurrently by the two Medici brothers, Giuliano and Lorenzo 'the Magnificent'.¹ She died on April 26, 1476 at the age of 23, in the full bloom of her radiant youth. This event is the starting point of Lorenzo's *Commento de alcuni de miei Sonetti*. In this work, commenting on a selection of his own poems, the Medicean develops an elaborate narration of his personal evolution at a crucial moment of his life. The *Commento* is divided into two parts. In the first one, Lorenzo mourns Simonetta (even though she is not named, the narration leaves no doubt about her identity). But in its introduction, he explains that the death of imperfect beings leads to the ascent towards a more perfect conception of life.² Then, in a ferociously ironic passage, he describes the charms of the dead Simonetta:

There died in our city [...] a lady, whose death moved to compassion generally the entire Florentine people. It is not a great marvel, because she was truly endowed with as much beauty and human nobility as anyone who had lived before her. And, among her other excellent gifts, she used to have such a sweet and attractive manner, that all those who had any familiar dealing with her believed themselves exceedingly loved by her.³

The words used by Lorenzo cruelly reveal the nature of her beauty: human, common and mortal («as much as anyone who had lived before her»), seductive («sweet and attractive manner») and deceitful («believed themselves exceedingly loved by her»).

In the second part of his *Commento*, Lorenzo introduces a new character. In the quest for a beauty equalling that of his departed lady, he encounters an unknown woman who surpasses the former by all her qualities. It has been suggested that the newcomer was Lucrezia Donati, another beautiful married woman, who had been the love of the young Lorenzo.⁴ The narration of this encounter in the *Commento* seems to be chronologically inverted. Historically, Lorenzo had been in love with Lucrezia in the years 1465-1469, a decade before he met Simonetta,

¹ WARBURG, *Essais Florentins*, cit., pp. 83-87; DEMPSEY, *The Portrayal of Love*, cit., pp. 123-124, 70-71, 130-131. On Simonetta as the love of both Medici brothers, see A. ROCHON, *La Jeunesse de Laurent de Médicis 1449-1478*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, pp. 246-248; I. DEL LUNGO, *Gli amori del Magnifico Lorenzo*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1923, pp. 15-19.

² LORENZO DE' MEDICI, *The Autobiography of Lorenzo de' Medici the Magnificent: A Commentary on my Sonnets*, trans. J. W. Cook, Binghamton, MRTS, 1995, sonetto xxv, pp. 54-57.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ On the life of Lucrezia Donati, see ROCHON, *La Jeunesse de Laurent*, cit., pp. 94-97.

not after her death.¹ Charles Dempsey has shown that for Lorenzo, inspired as he was by Dante's *Vita Nuova*, Simonetta had to appear first in the *Commento* because she is the *Primavera*, that is, the *Prima Verrà*, the first to come. She is the first love whose death prepares the way to a higher concept of love.² But what is more important for us is to accurately identify the nature of this 'higher concept'. A clear indication is given by Lorenzo in his description of Lucrezia's pure and eternal beauty:

There were almost perpetually present in my memory, then [...] the place and the time when first I had gazed intently into her eyes, that is when, already kindled by her love, with exceeding delight I looked on her [...]. That which appeared to my eyes was for me very difficult either to imagine or recount, because her beauties, as Dante says, "overcome our intellect as the sun's ray does weak sight".³

Dante's sentence quoted by Lorenzo is an important clue. In this passage of the *Convivio*, the poet refers to his own idealized lady, Beatrice.⁴ But this lady is not an earthly creature. Earlier in the *Convivio*, Dante clearly explains that she is an image of Philosophy: «I say that this lady is the lady of the intellect called Philosophy». ⁵ Thus, it is not a woman of flesh that Lorenzo praises in the second part of his *Commento*, it is Philosophy herself. If the term Philosophy, for Dante, should be understood in its highest acceptation, as an equivalent to Christian theology, for Lorenzo, influenced by Ficino's Platonism, it also conveyed the notion of pure intellect. As Dante before him, the Medicean elects the *donna* of his youth to play the role of an abstract concept. Consequently, there is no chronological inversion in the *Commento*. The ladies he depicts are not 'real' women but ideas represented by female characters. Lorenzo does not compare the higher beauty of Lucrezia to Simonetta's inferior one; he opposes two different types of beauty: the intellectual versus the physical. He does not describe his affective relationships with these two real women; he uses them as images of two different steps in his psychological and philosophical evolution.

Dempsey convincingly argues that the second *donna* in Lorenzo's *Commento* should be seen in the *Primavera* under the guise of Venus.⁶ The painting thus offers to the viewer the two ladies successively presented in the *Commento*. They are the expressions of the different 'loves' Lorenzo had experienced. We can now refer these observations to our hypothesis that the *Primavera* represents a judgment. If both women appear in the *Primavera* as amorous *donne* trying to capture with their gazes the soul of their viewer, then the man known to have loved them both, Lorenzo, is the judge between them. Of necessity thus, he must have been the first viewer of the painting, which had certainly been conceived for him. This

¹ See, for example, DEL LUNGO, *Gli amori del Magnifico Lorenzo*, cit., pp. 94-95, 99.

² DEMPSEY, *The Portrayal of Love*, cit., pp. 125-130: 130.

³ LORENZO, *A Commentary*, cit., sonetto VI, 10, p. 87.

⁴ DANTE, *Convivio*, III, 55-63 (ed. P. Cudini, Milano, Garzanti, 2005, pp. 139-140).

⁵ *Ibid.*, II, XII and XV (Cudini, pp. 104-106 and 120-123).

⁶ DEMPSEY, *The Portrayal of Love*, cit., p. 134.

is a decisive reason to believe that the Magnificent was the first owner of the work, and its commissioner. Although most art historians follow the thesis that the *Primavera* was painted for Lorenzo's cousin, the young Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, this is not built on any evidence.¹

Following his tutors Landino and Ficino, Lorenzo believed that vision played an essential role in the love process.² In the painting, the competing gazes of the two *donne* impose a choice between two propositions, two loves different by their very nature. Simonetta, as Lorenzo's *Commento* suggests, embodies the earthly, physical one. The biographical information on Lucrezia's amorous relationship with Lorenzo helps us to understand the kind of love she manifests. Firstly, their love relationship remained unconsummated.³ Secondly, although sharing Lorenzo's amorous feelings, she resisted him and finally sought relief in religion.⁴ The example she gave Lorenzo at that time clearly favored a pious orientation in life over earthly pleasures. Thus, her presence in the middle of the *Primavera* must be the expression of a higher, purer and immortal love.

The competition between Simonetta, earthly Pleasure, and Lucrezia, celestial Wisdom, is the staging of a philosophical schema Ficino exposes in his *De Amore*, establishing the distinction between two goddesses, both named Venus:

Venus is twofold. One is certainly that intelligence which we have located in the Angelic mind. The other is the power of procreation attributed to the World Soul. Each Venus has as her companion a love like herself. For the former Venus is entranced by an innate love for understanding the Beauty of God. The latter likewise is entranced by her love for procreating that same beauty in bodies. The former Venus first embraces the splendor of divinity in herself; then she transfers it to the second Venus. The latter Venus transfers sparks of that splendor into the Matter of the world. Because of the presence of these sparks, all of the bodies of the world seem beautiful according to the receptivity of their nature. The beauty of these bodies the human soul perceives through the eyes. The soul again possesses twin powers. It certainly has the power of understanding, and it has the power of procreation. These twin powers are two Venuses in us, accompanied by twin loves. When the beauty of a human body first meets our eyes, our intellect, which is the first Venus in us, worships and esteems it as an image of the divine beauty, and through this is often aroused to procreate a form like this. On both sides, therefore, there is a love: there a desire to contemplate beauty, here a desire to propagate it. Each love is virtuous and praiseworthy, for each follows a divine image.⁵

Thus, the judgment given in the *Primavera* should not be seen as a choice between the good and the bad, but rather as a hierarchy of values. The physical beauty embodied by Simonetta is not evil in itself. It is the terrestrial manifestation of a

¹ ACIDINI LUCHINAT, *Les Allégories mythologiques*, cit., p. 35. Cf. LORENZO, *A Commentary*, sonetto xv, cit., pp. 136-139.

² LORENZO, *A Commentary*, sonetto xxv, cit., pp. 191-195. See also P. Orvieto's introduction to Lorenzo's *Comento*, in *Tutte le opere*, vol. 1, Roma, Salerno, 1992, pp. 337-346.

³ See ROCHON, *La Jeunesse de Laurent*, cit., pp. 96-97.

⁴ DEMPSEY, *The Portrayal of Love*, cit., pp. 96-98, 112-113.

⁵ FICINO, *Commentary on Plato's Symposium*, II, 7 (Jayne, pp. 53-54).

truer and higher reality represented by Lucrezia. She leads to the higher wisdom. This hierarchy finds a confirmation in the central and elevated position occupied by Venus-Lucrezia in the painting.

As a matter of fact, Lucrezia not only stands for one of the two propositions offered to the viewer of the painting: as Philosophy, she is also part of the very process of choosing. The gesture she makes with her right hand should be understood in this respect. Following Baxandall's hypothesis, Dempsey interprets it as a salutation welcoming the viewer to Venus' garden. In his study, Baxandall gives as an example a detail of the *Camera degli Sposi* fresco by Mantegna, where the gesture is turned in the same direction as the man's eyes.¹ But in the *Primavera*, Venus' gaze is addressed to the viewer, while the hand is turned to the three Graces. Should we think she is giving a salute to the Graces, while at the same time looking at the viewer? As a matter of fact, the sign she makes with her hand can be interpreted as a salutation only when the gaze and the hand are turned towards the same person. Otherwise, it is a sign by which someone shows, to the person he is looking at, something that he wants him to approve.² We can find an example in Fra Angelico's *Descent from the Cross* (FIG. 5).³ Here, the hat-wearing man shows Jesus' body to the person he is looking at so as to show him the respect and care Christ deserves. In the *Primavera*, Venus-Lucrezia thus expresses her preference for the left part of the painting over the right. However, she is not making the judgment herself, she is providing advice to the person she is looking at: the viewer, the only judge.

3. THE RIGHT PART OF THE *PRIMAVERA*: THE WORLD OF GENERATION

As for the right part of the picture, we know Flora-Simonetta stands for earthly beauty. Most art historians agree in seeing the naked figure of Chloris embraced by Zephyr then transforming into Flora as an illustration of the natural cycle of fertilization, generation and death.⁴ However, the textual source that gives the image its complete meaning has escaped the attention of art historians, who generally simply mention Ovid's *Fasti*.⁵ But the myth is also summed up by Boccaccio in his *Genealogy of the Pagan Gods*:

Such a fable is told about Zephyr: There was a nymph named Chloris, loved by Zephyr, and taken for wife by him; for the price of her love and profaned chastity, he offered her all power regarding flowers and changed her name from Chloris to Flora.⁶

¹ M. BAXANDALL, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, London, Oxford University Press, 1972, pp. 65-70; DEMPSEY, *The Portrayal of Love*, cit., p. 53.

² F. GARNIER, *Le Langage de l'Image au Moyen Âge: Signification et Symbolique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982, pp. 174-177.

³ Fra Angelico's *Descent from the Cross* (ca. 1430-33), today at the Museo di San Marco in Firenze.

⁴ See, for example, A. CECCHI, *Botticelli*, cit., p. 152.

⁵ OVID, *Fasti*, v, 193-214.

⁶ G. BOCCACCIO, *Genealogie Deorum Gentilium Libri*, iv, 51 (ed. V. Romano, Bari, Laterza, 1951, p. 217): «De Zephyro talis recitatur fabula. Nynpham fuisse scilicet nomine Clorim, a

Then Boccaccio immediately gives Lactantius' interpretation of the story:

In his book *On Divine Institutions*, Lactantius says that a woman called Flora acquired by prostitution a great wealth. Upon dying, she bequeathed it to the Roman people, reserving a part to be loaned for an annual interest, with which interest she wanted her birthday to be celebrated every year through the organization of games, which were called *Floralia* and Floral Sacrifices of Flora.¹

Thus, for him, the theme of fertilized nature resonates with the idea of prostitution and base love. Botticelli accordingly endows in his painting the corresponding love chase scene with carnal sensuality. Here love is certainly not an abstract concept. Then immediately after the quoted passage, Boccaccio gives another anecdote that sheds new light on Chloris' character:

But I do not know what Homer means [when talking] about the horses who were given birth by the Harpy Tyella, but it could be what we read in Pliny the Elder, on what mares are accustomed to do in Lisboa, the farthest town of Spain in the west. Pliny says that, having a great desire to procreate, they are used to turn to the blowing Zephyr winds with their mouths widely open, and to be impregnated by these [winds] and to bear very fast colts, which yet live only for a very short time.²

A distinct echo of this anecdote is present in the *Primavera*. A fine yellow line, rediscovered by the restoration of 1982, comes out of Zephyr's mouth and penetrates the open lips of Chloris, who turns her head towards him.³ As an image of begetting nature, flowers spurt out at the point of contact between the fecundating ray and the offered cavity (FIG. 6). So is the nymph, as Pliny's mares, fertilized of her own will by the breath of the western wind.

Botticelli's inspiration for his depiction of the Zephyr-Chloris couple might directly come from Boccaccio's treatise. But given the important image shifts (the mares transposed into a woman, the short-lived colts into flowers), it is reasonable to suppose an intermediary. Landino is the most likely possibility. Indeed, he knew the Portuguese mares anecdote since he translated Pliny's *Natural History*

Zephyro dilectam, et in coniugem assumptam, eique ab eo in munus amoris atque violate pudicitie omne ius in flores concessum, eamque ex Clora Floram vocavit».

¹ *Ibid.*, p. 218: «Dicit Lactantius in libro Institutionum divinarum Floram feminam magnas ex meretricio quesisse opes, quarum moriens Romanum populum scripsit heredem, parte servata, que sub annuo fenore prestaretur, ex quo scilicet fenore voluit, ut suus natalis dies singulis annis editione ludorum celebraretur. Qui ludi Florales et sacra Floralia a Flora nuncupata sunt [...]». Cf. LACTANTIUS, *Divine Institutions*, xx, 6.

² *Ibid.*, p. 218: «Ex Tyella autem Arpya equos suscepisse, nescio quid velit Omerus, nisi id forte, quod apud Olisbonem extremum Hyspanie in Occiduum oppidum equas facere consuevisse apud Plinium Secundum legimus. Quas dicit Plinius in concupiscentiam proles suscipiente venientes hyulco gutture consuevisse flantes Zephyros suscipere, et ex eis concipere et parere velocissimos equos brevi tamen evo valentes [...]». Cf. PLINY, *Natural History*, VIII, 166.

³ U. BALDINI, *La Primavera del Botticelli: Storia di un quadro e di un restauro*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 50-51.

into Italian. He also quoted the story in his commentary on Virgil's *Georgics*.¹ Moreover, he collaborated with Botticelli at least once, when the painter provided drawings to illustrate the first edition of his commentary on Dante's *Comedy*. At any event, as we shall see, the *Primavera* owes to Landino much more than just this anecdote.

4. THE LEFT PART OF THE PRIMAVERA: THE WORLD OF DIVINE GRACE

The painting's left side, featuring Mercury and the three Graces, has always been regarded as more mysterious than the right. What is Venus-Philosophy approving here? For Edgar Wind, «the crux of any interpretation [of the *Primavera*] is to explain the part played by Mercury».² But the direct origin of the god's depiction has not been noticed to this day. Once again, a key to this problem lies in the writings of Landino.³ In his commentary on Virgil's *Aeneid*, he proposes a portrait of Mercury, which strikingly resembles the god's image in the *Primavera*:

Hence he is said by poets to be the god of eloquence [...]. But he is depicted in a type of this kind: he bears wings on the head and ankles [...]; in his left hand [there is] a wand entwined by serpents, which denotes his impulse towards everything, yet not without prudence. In his right hand, he holds a scimitar in curved form. [...]. By the scimitar, the [poets] mean the force and vehemence of eloquence [...]. His head is equipped with a cap with which he protects himself from the solar rays [...].⁴

Likewise, in his commentary on Horace's *Carmina* (1, 10), Landino gives a similar image of Mercury. Then he explains how and why he created it: «I thus extracted these [features] taken from various sources, to concentrate them into one and to present them visibly to those who had the needs of it».⁵ He claims to have composed the image of Mercury, as it appears in the *Primavera*, for the use of other persons. Although Landino does not reveal their identity, the fact that the paint-

¹ C. LANDINO, *Vergilii Bucolica, Georgica, Aeneis, cum Servii commentariis [...]* Ad hos Donati fragmenta, Christophori Landini et Antonii Mancinelli commentarii, Venetiis, Bernardinus Stagninus, 1507, sig. LIIIR: «Constat in Lusitania circa Lixiponem urbem et Tagum amnem equas favonio flante obversas animale concipere spiritum: idque partum fieri: et gigni pernacissimum ita: sed triennium vitae non excedere ait Plinium». Cf. VIRGIL, *Georgics*, III, 266-276.

² WIND, *Pagan Mysteries*, cit., p. 106.

³ See C. ACIDINI LUCHINAT, *Les Allégories mythologiques*, cit., pp. 35-36; MARMOR, *From Purgatory to the Primavera*, cit., p. 208.

⁴ LANDINO, *Commentarii*, cit., sig. PPIIIIR: «Hinc eloquentiae deus a poetis dicitur [...]. Pingitur autem in huiusmodi forma: ut in capite ac talis alas gerat: quibus et planetae et eloquentiae indicatur celeritas: in leva virgam serpentibus involutam[,] haec illius ad omnia non tamen sine prudentia impulsus denotat. In dextra harpem esse in curvum tenet [...]. Ex harpe vim ac vehementiam eloquentiae [...] significant. Caput galero ornatur quo se a solariis radiis tutetur [...]». Cf. VIRGIL, *Aeneid*, IV, 242-246: «Tum [Mercurius] virgam capit [...]. Illa fretus agit ventos et turbida tranat nubila».

⁵ C. LANDINO, *In Q. Horatii Flacci Opera Omnia Interpretationum [...]*, Florentiae, impressum per Antonium Miscominum, 1482, f. xxv: «Haec igitur ex variis locis eruta in unum cogenda et in promptu iis quibus usus esset ponenda duxi».

ing integrates the figure he conceived gives good reason to believe they comprise Lorenzo, the commissioner of the work, and Botticelli, its painter.

As a matter of fact, Landino assembles features from different gods named Mercury, whose descriptions are given in Boccaccio's *Genealogy*.¹ But this is not his only source: the scimitar (*harpe*) that Landino's Mercury holds in his hand is not mentioned in it. It probably originates from Albricus' *Libellus de imaginibus deorum*, a medieval treatise providing descriptions of the mythological gods.² However, neither of these texts gives an explanation for the god's gesture dissipating the fog with his wand. Again, we recognize this scene in Landino's writings. In chapter 9 of his commentary on Dante's *Inferno*, an angel, sent to help Dante and Virgil, clears the fog and opens the doors of the walled city of Dis using a little wand.³ Landino equates this angel with Mercury: «[...] it must be understood in this passage that the poet here [...] represents the angel sent by God [...], but to embellish the passage with a poetic fiction, [Dante] gives him Mercury's wand». ⁴ Landino interprets the angel's gesture as twofold:

[Dante] shows that [Mercury] cleared away, with his left hand, the thick air, that is, the fog. Because he first removes every mist of ignorance from the face [...] preparing us for virtues by purging us from vices [...]. After the fog, that is, vice and ignorance, has been removed, and by this having been purified [...] we are easily induced to the knowledge of God and of truth.⁵

Just a few lines further, Landino introduces the three Graces. He wonders why Dante chose Mercury to express divine grace although he could have employed the image he features elsewhere in his *Comedy*: that of the three Graces.⁶ Thus, for him, Mercury denotes divine grace as the three Graces also do, only as a special instance, or degree, of it. Divine grace is a central theme in Landino's reading of Dante's *Comedy*. In his commentary on *Inferno*, he interprets Dante's divine lady, Beatrice, as a representation of «Christian Theology with accomplishing grace», then he describes divine grace as triple, and equates it with the figure of the three Graces.⁷ But a passage in his gloss to *Purgatory* also explains that divine grace provides the theological virtues of Love, Faith and Hope:

¹ BOCCACCIO, *Genealogie*, II, 7; III, 20; XII, 52 (Romano, pp. 77-79; 137-140; 615-616).

² See H. LIEBESCHÜTZ, *Fulgentius Metaforalis: Ein Beitrag zur Geschichte der Antiken Mythologie im Mittelalter*, Leipzig, Teubner, 1926, p. 119.

³ DANTE, *Inferno*, IX, 76-90.

⁴ LANDINO, *Comento, Inferno*, IX [82-90] 75-87 (Procaccioli, p. 563): «[...] è da intendere in questo luogo che 'l poeta [...] finge qui l'angelo mandato da Dio [...], ma per ornare el luogo con fictione poetica gli dà la vergha di Mercurio».

⁵ *Ibidem*, *Inferno*, IX [82-90] 1-9 (Procaccioli, p. 561): «[...] dimostra che lui chon la man sinistra cacciava l'aer grasso, cioè la nebbia. Imperoché prima rimuove ogni nebbia d'ignorantia dal volto, et intendi dagli occhi della mente, preparandoci alle virtù chol purgarci da' vitii [...]. Dipoi rimosso la nebbia, cioè el vitio et la ignorantia, et per questo diventati mondi, come vedrai nel purgatorio, facilmente c'induce nella cognitione di Dio et della verità». See WIND, *Pagan Mysteries*, cit., p. 107.

⁶ LANDINO, *Comento, Inferno*, IX [82-90] 39-50 (Procaccioli, p. 562).

⁷ *Ibid.*, *Inferno*, II [43-57] 46-115 (Procaccioli, pp. 347-349).

And it is not difficult to understand that through «sanctifying grace», man is led to love God, because [grace] is in us an effect of divine love, which makes us love God [...]. And divine doctors demonstrate that divine grace creates faith in us, creates hope for the pure beatitude.¹

In this text, the «divine doctors» and «sanctifying grace» (*gratia gratum faciens*) lead us to Landino's source: Thomas Aquinas, who developed the latter concept in relation to the theme of the three theological virtues in his *Summa contra Gentiles*.² According to Aquinas, the virtues of Love, Faith and Hope are provided by divine grace. Moreover, his theology is perfectly coherent with the theme of the 'choice of life'. Since God gave man free will, man must of necessity make choices. God, loving man, freely gives him the help needed to find the right way.³

For Landino thus, both the three Graces and the theological virtues were expressions of divine grace. The image he made himself of the latter threesome was also a group of three ladies dancing: commenting the figure of «three ladies [...] dancing in a round» mentioned in *canto xxix* of Dante's *Purgatory*, he interprets them as the three theological virtues.⁴ Botticelli made a drawing of that scene (FIG. 7) that strikingly resembles the three Graces of the *Primavera*.⁵ Under the influence of Landino, Botticelli had also merged the antique and Christian groups of three into one single vision. Botticelli's patron, Lorenzo, probably shared the same views. Indeed, he features his *donna* in the company of the allegorized theological virtues:

My lovely lady is not all alone
[...]
Love, Faith and Hope, [...]
Forever with my lady have remained.⁶

¹ *Ibid.*, *Purgatorio*, v [46-63] 62-72 (Procaccioli, p. 1123): «Né è difficile a intendere, che per la *gratia gratum faciens*, l'huomo conseguita, che lui ama Idio, perché epsa è in noi uno effecto di dilectione divina, i. fa che noi amiamo Idio [...]. Dimostrano e divini doctori, che la divina gratia crea in noi la fede, crea la speranza della pura beatitudine».

² THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, 150-153 (ed. P. Leo XIII, Rome, Garroni, 1926, pp. 441-448).

³ See E. STUMP, *Aquinas*, London, Routledge, 2003, pp. 389-404.

⁴ LANDINO, *Comento, Purgatorio*, XXIX [121-32] 1-7 (Procaccioli, p. 1485). Cf. DANTE, *Purgatory*, XXIX, 121-122 (transl. Charles S. Singleton, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 322).

⁵ See MARMOR, *From Purgatory to the Primavera*, cit., p. 203. Cf. LANDINO, *In Q. Horatii Flacci Opera*, cit., f. xvii: «Pinguntur autem ita ut primam duae aliae intueantur: per quod ostendunt debere homines duplicare gratiam quam ab amico provenit: ut maius reddant beneficium quam acceperint. Pinguntur etiam nuda et solutis crinibus; quia amicorum animi soluti inter se et nudi atque aperti esse debeant».

⁶ LORENZO, *A Commentary*, sonetto xxxxi, cit., p. 266. See also *sonetti cXLV* and *cXLVI* of his *Canzoniere* and P. Orvieto's notes in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 259-263.

In the left part of the *Primavera*, thus, Mercury, the three Graces and Wisdom are representations of the same divine grace helping the viewer in his judgments, without actually making them in his place.

CONCLUSION

The Lover card of the tarot of Marseilles and the *Primavera* are based on the same underlying scenario of a judgment between two women playing the roles of Pleasure and Wisdom. The place of the judge occupied by the young man in the Lover card is taken in the *Primavera* by the viewer, naturally off-screen. The other characters displayed in the painting fit well in this general framework, and contribute to the complete understanding of the composition: 1) Attracted to earthly beauty (by Flora's eyes in the foreground), the viewer is led to discover its worldly effects: carnal pleasure and generation (Zephyr, Chloris); 2) The experience of death inherent to nature (Flora recalling the death of Simonetta) compels the viewer to look for a higher immortal beauty (Venus-Wisdom, placed higher in the background); 3) That vision induces love in him (Eros created in Venus' wide-opened eyes), that invites him to turn to the world of divine grace (the left part of the painting, following Eros' flaming arrow, the winged god being blindfolded to show that the visual sense-perception is of no help to 'see' what he is indicating); 4) Intelligence confirms this indication (Venus-Wisdom's gesture); 5) The viewer is thus guided by divine grace (Mercury as purifier of the soul and messenger of God, the theological virtues) to the contemplation of God.

Now the *Primavera* lights up. For Lorenzo, its commissioner and first owner, it was the memory of the choice of life he made after Simonetta's death, when he abandoned earthly pleasures to enter the pious life exemplified by Lucrezia, his soul purified, led by the virtues to the contemplation of God.¹ Upon a philosophical and theological framework set by Ficino, Landino the allegorist designed a mythological guise. Botticelli so marvelously rendered this sophisticated construction that the artwork, superseding the Christian message, became an icon of profane beauty in modern eyes.

¹ On the young Lorenzo being almost irresistibly lured by carnal pleasures, see A. ROCHON, *La Jeunesse de Laurent*, cit., pp. 93-94. On Lorenzo's conversion, see P. ORVIETO, *Nota introduttiva*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 13-15.



FIG. 1. SANDRO BOTTICELLI, *La Primavera*, ca. 1480.
(Florence, Galleria degli Uffizi).



FIG. 2. *L'Amoureux*, 1760
(Paris, Bibliothèque Nationale de France).



FIG. 3. BONIFACIO BEMBO, *Love*, ca. 1445
(New Haven, Yale University Library).



FIG. 4. FELICE FELICIANO, *The Choice of Hercules*, 1463
(Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1388, f. 17v).



FIG. 5. FRA ANGELICO, *Descent from the Cross*, detail, ca. 1430-1433
(Florence, Museo di San Marco).



FIG. 6. SANDRO BOTTICELLI, *La Primavera*, detail, ca. 1480
(Florence, Galleria degli Uffizi).



FIG. 7. SANDRO BOTTICELLI, *The Theological Virtues*, detail of a drawing for Dante's *Purgatorio*, *canto xxix*, ca. 1490? (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana).

MAGIA ED ERMETISMO
NEL CINQUECENTO RELIGIOSO ITALIANO:
UNA QUESTIONE CONTROVERSA*

«NELLA seconda metà del secolo scorso la magia, e in modo particolare l'ermetismo, sono diventati – come Michele Ciliberto mette in evidenza nella Premessa ai volumi sui quali intendo soffermarmi – uno degli argomenti centrali delle ricerche umanistiche e rinascimentali, fino a perdere connotati storici precisi e a trasformarsi in una vera e propria moda, ampiamente diffusa sia nell'alta cultura che negli orientamenti culturali di carattere 'popolare'». ¹ L'aspetto più innovativo di questa recente messa a punto dell'influsso della magia sull'arte, ² la filosofia, la letteratura e la scienza dell'epoca umanistica e rinascimentale, ³ ma non meno sul «cristianesimo degli uomini del Rinascimento», ⁴ sempre più sospetto di eterodossia nell'età della Controriforma, ⁵ sta, a nostro avviso, nel taglio cronologico adottato. La magia rinascimentale, con i suoi principali esponenti, in prevalenza italiani, Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Giordano Bruno, a cui è dedicata la terza parte degli Atti, ⁶ Tommaso Campanella, ⁷ è qui infatti inserita nel contesto delle sue origini tardo-antiche, esaminata nei testi e nelle interpretazioni

* A proposito di: *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, 2 voll., xi, 784 pp.

¹ M. CILIBERTO, *Premessa a La magia nell'Europa moderna*, cit., p. xi.

² M. ROSSI, *L'idea incarnata. Federico Zuccari e l'immagine ermetica di Carlo Emanuele I di Savoia*, pp. 545-566.

³ J.-C. MARGOLIN, *Sur les vertus magiques de quelques plantes et leur réception dans l'Europe de la Renaissance: Moly, Baaras-Mandragore, Boramets, et Pantagruëlion*, pp. 213-246; A. ANGELINI, *Archemastria e architettura del sapere nel Cinquecento*, pp. 283-305.

⁴ Vd. D. CANTIMORI, *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, estratto da «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei», classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, XII, 1936, pp. 1-41, in part. p. 25.

⁵ L. SPRUIT, *Magic and the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, in *La magia*, pp. 363-380.

⁶ S. BASSI, *Metamorfosi della magia di Giordano Bruno*, pp. 383-395; N. TIRINNANZI, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno*, pp. 397-416; E. SCAPPARONE, «Efficacissimus Dei filius». *Sul Cristo magico di Bruno*, pp. 417-444; F. MEROI, *Tra magia e religione. Sull'idea di «fides» in Giordano Bruno*, pp. 445-466; M. MATTEOLI, R. STURLESE, *Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno*, pp. 467-487; E. CANONE, *Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: l'orizzonte filosofico della magia e dell'ermetismo*, pp. 489-513; D. PIRILLO, *Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile*, pp. 513-542.

⁷ G. ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, pp. 589-611.

medievali, indagata nei suoi rapporti con l'astrologia, con la quale non costituisce un binomio scontato,¹ e non meno confrontata con la magia ebraica² e la Cabala.³ La scansione di questi testi ripropone così la ripresa del tema controverso della esistenza di una tradizione ermetica, al centro degli studi di Frances Yates, qui ampiamente utilizzati e discussi.⁴

La persistenza, o forse la mera sopravvivenza della magia rinascimentale, viene infatti rintracciata negli studi di matematica del gesuita Athanasius Kircher, ma non meno nei suoi tentativi di decifrare i geroglifici egiziani nella Roma di Urbano VIII,⁵ più tardi nei volumi della «biblioteca magica» del letterato libertino Bonaventure de Fourcroy,⁶ e quindi, alla metà del Settecento, negli esiti esoterici e visionari del pensiero di Emanuel Swedenborg⁷. In queste pagine trovano prevedibilmente largo spazio altre *auctoritates* del Rinascimento magico, come Pietro Pomponazzi, Girolamo Cardano, Giambattista Della Porta, Francesco Patrizi; ma anche Lefèvre d'Étaples, Teofrasto Paracelso e, in particolare, Cornelio Agrippa di Nettesheim, «maistre en l'art Diabolique» per Jean Bodin,⁸ congeniale al libertino Gabriel Naudé,⁹ e molto spesso presente, in modo palese o in segreto, negli scritti degli autori qui esaminati.

Grazie anche agli studi innovativi di Saverio Ricci sulla censura esercitata dalla Chiesa della Controriforma sul pensiero filosofico e i suoi esponenti, è possibile avviare oggi una discussione sul modo nel quale il binomio magia/ermetismo, categorie culturali di per sé non certo anodine e scontate, abbia influenzato la storia religiosa italiana del Cinquecento.¹⁰

Con la messa all'Indice nel 1596 della *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso¹¹ la Chiesa condannò, come ricorda Saverio Ricci, lo «strenuo

¹ O. POMPEO FARACOVÌ, *Gli astrologi e la magia*, pp. 147-163: 148.

² G. BUSI, *Chimere bibliografiche e curiosità erudite. Il mito della magia ebraica nel Rinascimento italiano*, pp. 25-33.

³ B. P. COPENHAVER, *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, pp. 79-105, in part. pp. 89-105; P. R. BLUM, «*Cognitio falsitatis vera est*». *Benedictus Pererius critico della magia e della Cabala*, pp. 345-362; C. VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie des sorciers di Jean Bodin*, pp. 307-343, in part. pp. 335-337.

⁴ COPENHAVER, *Chi scrisse*, pp. 81-82; O. POMPEO FARACOVÌ, *Gli astrologi*, p. 148; MATTEOLI, STURLESE, *Il canto di Circe*, pp. 467-471.

⁵ I. ROWLAND, *Athanasius Kircher and Magic*, pp. 667-680.

⁶ M. BENÍTEZ, *La Bibliotheca magica de Bonaventure de Fourcroy*, pp. 681-701.

⁷ F. M. CRASTA, *Corrispondenze, geroglifici, scritture: antica sapienza e filosofia della natura in Emanuel Swedenborg*, pp. 703-731.

⁸ C. VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie*, p. 315, nota 26.

⁹ Naudé, quando svela «i nessi politici che collegano nascita degli imperi e delle società e mitologia religiosa», mostra anche «i suoi debiti nei confronti di due autori che gli sono particolarmente cari: Cardano e Machiavelli» (L. BIANCHI, *Libertinismo e magia: la critica di Gabriel Naudé alla tradizione magica e ai Rosacroce*, pp. 613-635: 625). Il testo si rivela però essere un plagio di Agrippa (H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, tradotto da L. Domenichi, a cura di T. Provvidera, Torino, Arago, 2004, p. 250).

¹⁰ S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno ed., 2008.

¹¹ Ivi, p. 346.

concordismo» di questo autore¹ che, nel solco di Marsilio Ficino, intendeva conciliare il cristianesimo con Platone, da leggersi invece «caute»;² Ermete Trismegisto, ormai da «castigare»,³ e la *prisca theologia*, produttiva piuttosto di «posizioni eretiche, erronee e temerarie». ⁴ Anche la Cabala veniva allora inserita dal gesuita Benedictus Pereirus tra «le correnti eretizzanti del Rinascimento», come indica Paul R. Blum, in quanto capace di capovolgere «l'ordine della natura e quello divino». ⁵ Il gesuita Antonio Possevino, in sintonia con Tertulliano, negli stessi anni individuava proprio nel pensiero di Platone la matrice di molte eresie, fra le quali, in particolare, l'antitrinitarismo. ⁶ Questo nesso, colto precocemente nel Cinquecento dal cardinale Gasparo Contarini, venne proposto negli studi storici, alla metà degli anni Trenta del secolo scorso, da Delio Cantimori, che riconduce la ripresa di quella antica eresia in età moderna al pensiero di Marsilio Ficino. ⁷ Molti anni dopo, nel 1967, il grande storico contrapponeva i «ben pochi» che, a suo avviso, «morirono nel secolo XVI nel nome di Ermete Trismegisto o della pietra filosofale che tanto spesso accompagna la scienza egizia, precristiana o sopracristiana», ⁸ ai «molti e molti» che invece «morirono [...] in nome della fede giustificante». ⁹ La distinzione che Cantimori implicitamente poneva fra una filosofia «neoplatonica» rinascimentale, capace di condizionare il pensiero religioso del Cinquecento, e la magia, esce, dalla lettura di questi Atti, come non più praticabile, a partire, come vedremo, proprio da Ficino e Pico. ¹⁰

Storiograficamente superata per Vittoria Perrone Compagni, ma ancora oggi persistente, è poi «la netta separazione anche fra ermetismo dotto e 'popolare' (tecnico)» adottata in merito all'omogeneo *corpus* di scritti operativi attribuiti al mitico Ermete e ai suoi allievi, e diffuso in Occidente tra XII e XIII secolo, fra i quali l'*Asclepius*. Questi testi infatti, sottolinea la studiosa, se da un lato «condividono lo stesso nucleo concettuale che è alla base della magia di Ficino e Pico», dall'altro, furono al centro di un dibattito, capitale nella storia della filosofia, dal quale uscì l'elaborazione delle nozioni di «magia naturale e di magia negromantica con cui, appunto, Ficino e Pico ancora si misurano». ¹¹ James Hankins mira infatti a sfatare l'immagine diffusa da Frances Yates e Daniel P. Walker di una magia «low-level, gentle, unambitious» attribuibile a Ficino, contrapposta a quella definita come «exalted, power-hungry, cabalistic», attribuita invece a Pico. ¹² Vasoli indica come Bodin nella *Démonomanie* accusi implicitamente Ficino di essere «maestro di stregoneria» in quanto traduttore incauto dei neoplatonici Proclo, Porfirio, e

¹ Ivi, pp. 316-319.

² Ivi, p. 351.

³ Ivi, p. 300.

⁴ Ivi, p. 136.

⁵ BLUM, «*Cognitio falsitatis*», pp. 351-353.

⁶ RICCI, *Inquisitori, censori*, p. 399.

⁷ CANTIMORI, *Anabattismo e neoplatonismo*, pp. 22-23; IDEM, *Eretici italiani del Cinquecento, e altri scritti* a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 18.

⁸ D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento* in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 259-298: 270.

⁹ Ivi, p. 270.

¹⁰ Si vedano le osservazioni di Manfred Welti sui legami fra anabattismo, antitrinitarismo e alchimia, in *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato, 1985, pp. 94-95.

¹¹ Ivi, pp. 4-5.

¹² J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, pp. 35-52: 36-37.

Giamblico che, a loro volta, ispirarono i grandi *maîtres* della stregoneria.¹ Per Stéphane Toussaint, Pico, prima nelle *Conclusiones*, poi nell'*Apologia*, si fece teorico degli equivoci impliciti nel binomio «μάγος-magus» e Richard Kieckhefer riprende il tema in relazione a Lefèvre d'Étaples.² Il Rinascimento fu infatti, come indica Andrea Orsucci, anche riscoperta della mistica, della magia, dei «misteri» della tarda antichità: ritrovando l'intero *Corpus hermeticum* l'Occidente si riappropriò, secondo il filologo Richard Reitzenstein, di «una fede intellettualizzata, qualcosa di intermedio fra religione e filosofia, tra Occidente e Oriente».³

Per ritornare al Cinquecento religioso italiano, proprio Delio Cantimori mette di fatto in evidenza quanto, per esempio, fossero intrisi di magia i testi di Celio Secondo Curione, uno dei più noti fra gli eretici italiani del Cinquecento, allorché rinviene «motivi neoplatonici, motivi di speculazione orientale, cabbalistica forse, come erano diffusi nella cultura italiana dopo l'opera del Pico; e insieme motivi che si possono idealmente far risalire alle sette eretiche del medioevo con la loro speculazione sul λόγος, e alla tradizione gnostica».⁴ Fra le fonti del pensiero dell'esule italiano, Cantimori non esita a indicare, oltre a Ficino, proprio Ermete, quando afferma che, nella *Epistola de immortalitate animae*, «il Curione non manca di citare Ermete Trismegisto sul motivo della dignità dell'uomo che sta in piedi e guarda in alto».⁵ Curione aveva fatto proprio questo tema anche nell'*Araneus*, quando, nel commentare l'orazione di Paolo agli Ateniesi, scrive: «Quid clarius dici poterat? Quam nos vivere, nos in deo moveri et constare? Nos Deo ortos esse? O generis hominum excellentiam, o dignitatem...».⁶ L'autentica dignità dell'uomo, esaltata da Giovanni Pico, risiede specificamente, come sottolinea Copenhaver, nella possibilità che gli è data in vita di liberarsi dalla prigione del corpo e unirsi a Dio. La celeberrima *Oratio* viene in tal modo sottratta a devianti suggestioni idealistiche e restituita alla sua dimensione più autentica, quella, cioè, salvifica e spiritualistica delle sue fonti: l'ermetico *Asclepius*, ma anche gli *Oracoli caldaici*, Plotino, Giamblico e Proclo e, non meno, la Cabala, ovvero testi, correnti e autori con i quali Pico condivide un programma di studi e un regime che «trasforma l'umano nell'angelico per poi annientarlo in Dio».⁷

Come fosse poi labile il confine fra magia, demonologia,⁸ e vera e propria stregoneria,⁹ nelle credenze degli uomini della prima età moderna, è un tema che affiora costantemente in questi studi e, in particolare, dalle dense riflessioni di

¹ Bodin accusava inoltre il Ficino di avere fatto proprie ed esposto nei *Libri de vita* «talune pratiche magiche, immagini e amuleti della medicina astrologica» (VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie*, pp. 315-316, 318, 332-333).

² S. TOUSSAINT, «Sensus naturae». Jean Pic, *le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, pp. 107-145; R. KIECKHEFER, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Conception of Natural Magic*, pp. 63-77.

³ A. ORSUCCI, «Oriente e Occidente non possono più essere separati»: sincretismo religioso, ermetismo e magia nella storiografia del primo Novecento, pp. 733-755: 747.

⁴ CANTIMORI, *Eretici*, p. 111.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 110.

⁷ COPENHAVER, *Chi scrisse*, pp. 80-83; si veda anche TOUSSAINT, *Jean Pic, le véhicule*, p. 109.

⁸ Si veda in particolare VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie*, pp. 314-318.

⁹ M. PICARDI, *Dalla magia dei talismani alla caccia alle streghe: la polemica antimagica di Charles Sorel*, pp. 637-665.

Cesare Vasoli sulla *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin. Vissuto nella Francia delle guerre di religione in fama di *politique* e di cattivo cattolico, il dotto giurista era persuaso che «il 'patto' tra Satana e gli stregoni [...] costituisse la più clamorosa e funesta forma di "lesa maestà" nei confronti del sommo sovrano e del Supremo Bene»: ¹ a Roma, nello stesso tempo, il suo pensiero veniva censurato e condannato, ma destava anche un interesse «speculativo» proprio «sul punto della stregoneria», come ci ricorda Saverio Ricci. ² Armando Maggi affronta aspetti della demonologia con la lettura del *Palagio degli incanti*, uno scritto nel quale l'autore, Cigogna Strozzi, cerca di «stilare una storiografia di [...] esseri sfuggenti e costanti», ovvero gli spiriti aerei e gli «spiriti famigliari», noti anche a Machiavelli e Guicciardini. ³ Procedendo da «riflessioni di sapore panteistico, su un'unità vitale e intelligente che governerebbe tutti gli esseri animati», secondo Franco Bacchelli, fra '400 e '500, autori quali Valla, Ficino, i bizantini Giorgio di Trebisonda e Bessarione, ma anche il medico faentino Andrea Cittadini, per citare solo alcuni nomi, si sarebbero posti «dubbi sulla gerarchia comunemente accettata dell'insieme dei viventi», tanto da giungere a ipotizzare «la razionalità dell'anima dei bruti». ⁴ Opinioni, queste, condivise non meno da esponenti del Cinquecento italiano religiosamente inquieto, come il benedettino Teofilo Folengo, noto come Merlin Cocai, e Marcello Palingenio Stellato: il primo raffigura infatti un asino intento «a difendere l'intelligenza animale», ⁵ il secondo, adottando un espediente nicodemitico, mette in bocca a certi «heretici» un passo concettualmente molto ardito sulla natura dell'anima degli animali. ⁶ Nell'inedito *Settenario*, poema profetico-eretico, ricchissimo di suggestioni magiche, utopiche, 'anabattistiche', oggetto a tutt'oggi di letture discordanti, ⁷ l'autore invita a praticare «gran pietade e gran compassione» verso gli animali, perché li ritiene destinati a vivere in eterno nel regno di Dio. ⁸ Maria Assunta Ceppari Ridolfi, Vinicio Serino e Patrizia Turrini indagano sulla diffusione della cultura ermetica e le pratiche magiche fra '400 e '500 a Siena, la città della Toscana dove, a loro avviso, i casi di magia furono più frequenti e di maggior rilievo. ⁹ Cercare i nessi fra la diffusione dell'ere-

¹ VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie*, pp. 324-325.

² RICCI, *Inquisitori, censori*, pp. 272 e 360.

³ A. MAGGI, *Per una storiografia degli esseri spirituali: il Palagio degli incanti (1605) o Magiae omnifariae (1606) di Strozzi Cigogna*, pp. 567-588, in part. pp. 568-569, 571, 573.

⁴ F. BACCHELLI, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra Quattro e Cinquecento*, pp. 247-281: p. 247.

⁵ Ivi, p. 269.

⁶ Ivi, pp. 274-276.

⁷ E. DONADONI, *Di uno sconosciuto poema eretico nella seconda metà del Cinquecento di autore lucchese*, «Studi di letteratura italiana», II, 1900, pp. 58-199; M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1999 (1 ed. 1965), pp. 450-453; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 160-161.

⁸ BACCHELLI, *Filosofia naturale*, pp. 280-281. Sul presunto autore del testo si veda di chi scrive *Giuliano da Dezza, cacciainuolo: nuove prospettive sull'eresia a Lucca nel XVI secolo*, «Actum Luce», IX, 1980, pp. 89-138.

⁹ M. A. CEPPARI RIDOLFI, V. SERINO, P. TURRINI, *Tra Ermete Trismegisto e la 'occulta philosophia': cultura ermetica e pratiche magiche a Siena tra '400 e '500*, in *La magia*, pp. 165-209, in part. p. 165.

sia¹ e quella, capillare, di alcuni testi della magia colta, come il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, filosofo precocemente e costantemente condannato da tutti gli Indici d'Europa,² nonché la ricezione delle teorie e delle pratiche ivi contenute, potrebbe essere una pista di ricerca percorribile non solo a Siena, ma anche sul terreno fiorentino. Quando infatti, alla metà del Cinquecento, il 'valdesianesimo', ovvero il misticismo ereticale ispirato al pensiero dello spagnolo Juan de Valdés, divenne nella Firenze medicea una sorta di culto di Stato, come Massimo Firpo ampiamente documenta, le dottrine di Ermete Trismegisto vi erano ancora molto diffuse, non solo negli «ambienti quasi iniziatici» della Accademia voluta da Cosimo I, ma anche in quelli semplicemente alfabetizzati.³ Per non concludere e porre invece qualche ulteriore interrogativo, si deve mettere in evidenza come, non a caso, il *Pimandro di Mercurio Trismegisto*, tradotto da Tommaso Benci «in lingua fiorentina», inaugurasse nel 1549 la stamperia ducale affidata al tipografo fiammingo Lorenzo Torrentino.⁴

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

★

Il pensiero simbolico nella prima età moderna, a cura di Annarita Angelini e Pierre Caye, Firenze, Olschki, 2007 («Pansophia», 8), xiv, 386 pp.

Questa raccolta di saggi trae origine dalle relazioni presentate nel corso del convegno organizzato a Bologna nei giorni 13-15 marzo 2003 dal Dipartimento di Filosofia dell'Alma Mater e dal gruppo di ricerca THÉTA («Théories et histoire de l'esthétique, du technique et des arts») del CNRS. A questo nucleo iniziale si sono poi aggiunti i contributi di alcuni giovani studiosi, frutto di ricerche che proprio da quell'incontro hanno tratto suggestioni e preso avvio.

Il volume si apre con un saggio di Cesare Vasoli (*Note sulla fortuna dei geroglifici nella cultura umanistica*). Lo studioso ripercorre le tappe più significative dell'interpretazione simbolica della scrittura geroglifica, sullo sfondo di un grande mito umanistico: quello dell'Egitto come sede privilegiata di un sapere originario e di un linguaggio sacrale e magico perfettamente coincidente sia con le 'parole segrete' della divinità che con la effettiva struttura del reale. La raccolta – in questo perfettamente in linea con quel carattere «plurale» e «polivoco» della filosofia del Rinascimento, sottolineato più volte dai curatori nell'*Introduzione* – prosegue poi alternando contributi di autori di formazione, impostazione e metodologie anche assai diverse. E tuttavia il volume non smarrisce una sua omogeneità di fondo, garantita dalla presenza ricorrente di alcune linee interpretative ben definite, prima fra tutte la netta valorizzazione della dimensione simbolica e del fascino gnoseo-

¹ Si veda V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

² RICCI, *Inquisitori, censori*, cit., pp. 58-62.

³ M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 155-217 (*L'Accademia fiorentina. Conflitti culturali e fermenti religiosi*), in particolare p. 191.

⁴ FIRPO, *Gli affreschi*, cit., pp. 165, 191.

logico e metodologico esercitato su umanisti e filosofi da una disciplina di lunga tradizione, ma di rinnovata attualità: l'architettura. Così, il saggio di Annarita Angelini (*L'architettura come «umbra d'un sogno»*) illustra alcuni nodi filosoficamente significativi attraverso i quali passa, in Leon Battista Alberti, il dilatarsi dei confini teorici dell'*ars aedificatoria*, ora trasformata in una logica del possibile, in una teoria generale del 'poter fare' che attraversa e coinvolge l'intero ambito delle *bonae artes*. Svincolandosi dai pregiudizi che ancora pesano sulla concezione architettonica rinascimentale – troppo spesso interpretata come espressione e celebrazione di un antropocentrismo 'militante' –, Angelini mostra come, al contrario, l'architettura albertiana nasca dalla coscienza di una fragilità originaria degli «omiccioli» al cospetto di una natura in sé perfetta, e perciò inospitale e pronta a insidiare e distruggere tutte le costruzioni umane. Pure entro un quadro antropologico in cui l'uomo non cessa mai di essere «umbra di sogno», nell'architettura si profila tuttavia una modalità particolare di intervento sul mondo naturale: rinunciando a ogni fondazione e aspirazione di carattere metafisico, l'edificatoria si mantiene entro l'ambito – circoscritto e limitato nel tempo – di una strategia che non intende contrastare o sovvertire l'ordine di natura, ma migliorare le condizioni di vita dell'uomo, compensandone o dissimulandone la precarietà e la debolezza attraverso 'aggiustamenti' o assetti transitori, frutto di una sorta di rimodulazione e riorganizzazione dei frammenti della realtà circostante. Una scienza provvisoria e 'leggera', che appare però la sola possibile linea di condotta per un'azione, insieme, efficace e consapevole dell'uomo sulla realtà. E per questo non stupisce che anche l'Alberti moralista e filosofo civile condivida le valutazioni espresse dal teorico dell'*ars aedificatoria*.

La riflessione rinascimentale in ordine alle potenzialità operative dell'uomo e al suo rapporto con il mondo naturale è al centro anche del saggio di Anna Addis (*L'idea di meraviglia. Dall'immaginato al realizzato*), che, attraverso l'analisi delle architetture oniriche e fantastiche descritte nella *Hypnerotomachia Poliphili*, esamina una declinazione particolare del concetto di meraviglia, estranea alla tradizione classica e anticipatrice di un filone cinquecentesco che assocerà a questa nozione l'idea dell'artificialità e della colossalità e l'istanza del dominio dell'uomo sulla natura. «Antiquarie e neomorfe, concrete e immaginarie», le architetture sapienziali e simboliche di Francesco Colonna anticipano per più aspetti la modernità: nel teorizzare la possibilità di creare 'macchine' in grado perfino di superare i parametri imposti dal modello presente in natura; nel considerare il paradigma classico non più solo come altissimo documento storico, ma anche come elemento costitutivo di una 'norma' architettonica davvero originale e inedita – non in grado di prescindere dall'antico, eppure capace di rielaborarlo e ridefinirlo. Due saggi sono dedicati all'architettura di Andrea Palladio e, in modo particolare, ai valori culturali e simbolici affidati ad una delle sue imprese architettoniche più studiate e imitate: la Rotonda. Didier Laroque (*Cryse symbolique et définition institutionnelle: l'exemple de la Rotonde palladienne*) suggerisce come la celebre costruzione palladiana rappresenti il dissolversi della dimensione simbolica propria del mondo classico, che affidava agli edifici di forma circolare il valore di vere e proprie architetture cosmiche. Nella costruzione di Palladio viene meno l'antico rapporto fra cielo

e *templum*, per lasciare il posto ad una sorta di tempio secolarizzato, espressione di un momento storico in cui l'impresa di riportare l'architettura alla sua dimensione e origine classica si dispiega in un mondo che sembra ormai restringersi al solo individuo, caratterizzato com'è da conoscenze non più condivise, ma consegnate a una dimensione privata, ristretta e drammaticamente segnata dal vuoto e dalla perdita di senso. Diversamente, il saggio di Pierre Caye (*Villa. Architettura palladiana e diritto di proprietà*) prende in esame i risvolti etico-politici e giuridici che si celano dietro un'opera di semplicità solo apparente e che rimandano, da un lato, alla definizione romana della proprietà come *usus et abusus*; dall'altro, al rapporto fra bellezza, dominio di sé e controllo del mondo esterno e del suo spazio.

Un secondo gruppo di contributi – introdotto da un saggio di Walter Tega (*Filosofie e filologie simboliche nella prima età moderna*) volto a indagare, attraverso esempi cinquecenteschi, quell'aspetto della conoscenza simbolica segnato dal dinamismo e dalla continua tensione verso la mediazione, la sintesi, la trasformazione cui Ernst Cassirer aveva dato evidenza – è poi dedicato al nesso fra riflessione filosofica e dimensione simbolica in una serie di significativi pensatori della modernità. Così, Rita Ramberti (*Il supplizio di Prometeo. Dovere e destino del filosofo in una pagina programmatica di Pietro Pomponazzi*) fornisce una interessante analisi del passo – celebre e denso di significati autobiografici – del III libro del *De fato* in cui la condizione del filosofo viene, appunto, assimilata a quella di Prometeo, il benefattore dei mortali punito da Zeus. Pomponazzi dà prova di conoscere a fondo le concezioni della vita filosofica proposte dai suoi contemporanei, e in particolare di aver recepito e meditato gli spunti forniti dai vari, e tutt'altro che univoci, riferimenti al mito di Prometeo presenti nei commenti ficiniani al *Filebo* e al *Protagora*. Simonetta Bassi (*Immagini della Luna fra '500 e '600*) sottolinea come, nei secoli della Rivoluzione scientifica, l'attenzione nei confronti della Luna e della sua valenza simbolica venga modificandosi anche in relazione al parallelo mutare della sua immagine fisica e della sua collocazione astronomica. Se Ariosto appare, da un lato, ancora aderente alla visione tolemaica del cosmo e, dall'altro, creatore di un modello lunare mutuato da fonti classiche e segnato dall'adesione al pessimismo antropologico di Alberti, diversamente le immagini lunari proposte da Giordano Bruno – pure, attento lettore anche del *Furioso* – risultano lontane da ogni prospettiva straniante e svincolate dal piano dell'etica. Nei Dialoghi italiani la Luna si configura piuttosto, sul piano ontologico e cosmologico, come del tutto omogenea alla Terra; sul piano simbolico, come immagine della conversione continua che intelligenza e volontà devono compiere verso l'oggetto infinito – e pertanto inattingibile – del loro desiderio. Massimo L. Bianchi (*Semiotica paracelsiana*), illustra la teoria paracelsiana della *signatura rerum* e la correlazione fra fenomeno sensibile ed essenza incorporea che ne costituisce il fondamento; ne indica genesi e fonti di carattere alchemico, ma anche teologico; ne sottolinea infine il valore di schema generale del processo conoscitivo, fondato su una idea forte e univoca del 'significare' e dell'analogia in natura, e destinato a sviluppi significativi (per certi versi, sorprendenti) in fasi successive della filosofia europea. Il saggio di Pietro Capitani (*La questione dell'«éloquence» in François de La Mothe le Vayer*) mostra come rifiuto del valore significante dell'immagine, riduzione dei

geroglifici a meri indicatori mnemonici, diffidenza nei confronti di ogni sistema di 'corrispondenze' o 'simpatie' concorrano, nel pensatore francese, a disegnare un orizzonte teorico in cui ogni funzione mediatrice del simbolo risulta dissolta e annullata, nella dichiarata impossibilità di individuare codici di decifrazione adeguati a rivelare, oltre il gioco delle apparenze, le leggi profonde del reale. Se la ricerca della verità resta anche per La Mothe il compito proprio del filosofo, essa non può essere perseguita indagando segni misteriosi o figure allusive, ma concentrandosi sulla parola designativa, che trova la sua più piena espressione in una *grande éloquence* interpretata come prosa di idee piuttosto che come magniloquenza della voce e del gesto.

Un'apertura sul ruolo – ovviamente cruciale, in un'epoca di progressivo e agguerrito conformismo dottrinale – giocato dai simboli anche in campo religioso viene dai contributi di Armando Comi e Saverio Campanini. Comi (*Il corpo di Maria tra xv e xvi secolo*) prende in esame alcune rappresentazioni cinquecentesche del Transito della Vergine in area bolognese, collocandole sullo sfondo di un suggestivo intreccio tra rinnovata devozione mariana e attese millenaristiche, nutrite di recenti echi savonaroliani, ma soprattutto di antichi moduli gioachimiti. Mentre Campanini (*Francesco Zorzi: armonia del mondo e filosofia simbolica*) analizza il ruolo svolto dalla *qabbalah* nel *De harmonia mundi*: non più mera *confirmatio* e verifica esterna, per quanto autorevole, di assunti teologico-filosofici maturati altrove, ma dottrina di estrema potenza simbolica, in grado di armonizzare le dissonanze e le tensioni del reale e di salvaguardare, ad un tempo, un'unità complessiva del sapere ormai da più parti minacciata. Gli altri contributi inclusi nella raccolta portano la firma di Franco Bacchelli (*Appunti sulle concezioni religiose di Giovanni Pontano, Antonio Galateo, Mario Equicola e Pier Andrea da Verrazzano*), Gwendolyn Trottein (*Benvenuto Cellini: simbologia e autobiografia*) e Baldine Saint Girons (*Du sublime comme opérateur privilégié dans la création et l'appropriation symbolique*). Il saggio conclusivo di Serge Trottein (*Renaissance, humanisme et philosophie des formes symboliques*) propone una riflessione sul nesso fra interpretazione storiografica del Rinascimento e umanesimo contemporaneo incentrata sulle differenze di ordine teorico e metodologico che separano filosofia delle forme simboliche e iconologia warburghiana e sul complesso rapporto fra neokantismo ed eredità hegeliana che attraversa la riflessione di Cassirer.

ELISABETTA SCAPPARONE

★

GIORGIO STABILE, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 416 pp.

AVEC ce livre de Giorgio Stabile, nous nous trouvons confrontés au résultat d'une vie de recherches (donc à un projet fortement polymorphe mais aussi singulier et spécifique, développé en une quarantaine d'années). Au dessus de l'ouvrage trône la figure tutélaire de Bruno Nardi comme revendication d'une influence, sinon d'une filiation, intellectuelle forte qui entend se situer au-delà des

modes et des nouveautés de la critique littéraire. Du même coup, ce qui aurait pu n'être qu'un recueil d'articles, revendique le caractère d'un *livre*. En effet, d'un côté l'auteur – et son sous-titre constitue à cet égard une sorte de cartographie ébauchée de son parcours – nous donne à voir la construction par facettes et par focalisations successives de sa propre perception de Dante, *auctor* par excellence de la littérature italienne, en choisissant justement de ne pas l'enfermer dans l'histoire de la littérature. De l'autre, il donne des gages à la méthode et aux choix épistémologiques d'un historien de la philosophie qui inscrit les textes dans une histoire de la pensée et de ses systèmes, non réductible à une banale histoire des idées. Bref, il s'agit rien moins que de comprendre les cheminements productifs de la 'scientificité' de la pensée médiévale, à savoir de son caractère unitaire, systémique et global et de les comprendre au travers de textes qui à première vue, avec nos catégories modernes, ne sont pas en première instance des textes scientifiques et philosophiques. Ce parcours se fait au travers de plusieurs haltes bien choisies, comme autant d'étapes significatives sélectionnées dans les textes de Dante car le Florentin en offre l'illustration la plus monumentale: une véritable «cathédrale» écrivait l'historien de l'art français Emile Male à propos de la *Divine Comédie*. Monumentale dans la mesure même où elle demeurera comme la trace la plus manifeste, la moins strictement érudite et la mieux lisible, la mieux 'visible' pourrions-nous dire en hommage au mode privilégié de la perception et des processus cognitifs médiévaux, de ce dispositif complexe dans lequel se tressent constamment philosophie (comme pensée de la nature et de l'homme dans la nature), théologie (comme pensée du divin et du rapport entre l'homme et la création) et rhétorique (comme pensée et exercice de ce que l'on appellera plus tard la littérature, et qui propose un autre type d'accès à la vérité par la beauté).

Il s'agit donc de tenter de comprendre dans cet ouvrage la contribution spécifique d'une pensée dite pré-moderne à notre vision du monde, un peu à la façon dont, il y a quelques temps, Diego Quaglioni a pu nous présenter la contribution spécifique de la justice pré-moderne à la constitution de notre monde moderne du droit (cfr. *A une déesse inconnue: la conception pré-moderne de la justice*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003; édition italienne, Bologna, Il Mulino, 2004). Il s'agit aussi de donner des éléments de compréhension de ce que signifie «penser au Moyen Age» pour reprendre le titre d'une étude plus ancienne mais importante d'Alain De Libera (cfr. *Penser au Moyen Age*, Paris, Le Seuil, 1991). Outre sa valeur intrinsèque, le livre de Stabile figure donc à juste titre dans les pages de recension de cette revue dans la mesure où il recoupe de toute évidence plusieurs des centres d'intérêt de «Bruniana & Campanelliana» ne serait-ce que parce que la question qui se déploie dans les pages en question n'est pas sans rappeler ce qui est au cœur de la réflexion d'un auteur – Tommaso Campanella – qui n'eut de cesse de lancer des ponts entre l'étude de la nature avec ses possibles langages, la perception du monde et de la succession des temps et, enfin, la place de l'homme dans cet univers qu'il pense de façon 'globalisée', pour employer un mot à la mode aujourd'hui, mais qui ici prend un véritable sens.

C'est sur un *sistema di concetti* que Stabile veut ainsi dans ce recueil d'études mettre l'accent, en pointant ce que ce dernier peut avoir de logique, de cohérent,

de décisif mais aussi de problématique voire de conflictuel et de contradictoire. Bref, Stabile rend manifeste dans ce livre ce qui contribue à fonder un ensemble de partis pris épistémologiques propres à une époque déterminée – comme une contribution ponctuelle à ce que Michel Foucault entendait mettre en place, à savoir une histoire des systèmes de pensée, contre la tendance de l'histoire des idées à la linéarité pacifiée des manuels et au dialogue désincarné et a-historique des grands hommes et des grands textes. Un des effets – et un des instruments – de ce choix est d'appeler à relire avec d'autres instruments et d'autres perspectives des textes canoniques de la littérature italienne en les détachant d'une approche réservée aux spécialistes proclamés du fait littéraire. Non que la littérature n'ait pas sa place ici: elle l'a et elle l'a tout entière mais à la condition expresse qu'on ne l'enferme pas dans des cadres qui ne soient propres qu'à elle. Le présupposé est donc ici que l'histoire et la philosophie des sciences ont des choses importantes à nous dire sur l'écriture littéraire et que, vice versa, le texte littéraire peut revendiquer toute sa place dans les documents, dans les 'sources', qui sont constitutifs du discours de l'histoire des sciences et de la philosophie.

Ainsi le chapitre sur la «théorie de la vision comme théorie de la connaissance» nous rappelle combien la ligne de fracture entre théorie médiévale et théorie moderne sur cette question permet d'apprécier la valeur d'un concept comme celui de 'ressemblance', de *similitudo* entre forme physique et construction mentale, qui est au cœur du primat de la vision, du 'voir' comme accès privilégié à toute connaissance. Plus loin, l'étude de la *canzone Amor che movi* est la matière d'un examen des structures de la perception, de même que celle de la *canzone cxvi* (dite la *montanina*) devient le socle d'une analyse de la vie émotive: mais toutes deux sont d'abord une superbe illustration de la rigueur de l'analyse strictement textuelle développée par Stabile même s'il n'entend évidemment pas s'en tenir à cette dernière puisqu'il s'agit bien de rendre manifeste, au travers de l'étude du coup de foudre, cette rencontre fréquente chez Dante entre science et littérature, entre théorie physique et introspection lyrique. Selon les mots de Stabile, le choix d'un modèle naturel induit de la sorte une série de partis pris linguistiques et thématiques (et du même coup l'étude du premier est un préalable à l'analyse des seconds). Les navigations célestes et le symbolisme lunaire, au travers de l'examen du chant II du *Paradis*, nous montrent alors le fossé qui, pour Dante, sépare une recherche chrétienne de la vérité et de la connaissance guidée par la sagesse divine d'une folle et quasi diabolique curiosité comme celle d'Ulysse. Le retour sur la cosmologie et la théologie offre encore, dans le chapitre suivant, l'occasion de mettre en évidence l'absurdité qu'il y a à postuler une sorte d'«irresponsabilità teorica e gnoseologica del discorso poetico» et à tolérer ainsi «una grave quanto comoda scissione tra significante e significato, tra espressione e motivazione, tra parola con cui si ragiona e ragione per cui si parla» (p. 138). Le chapitre consacré à la cosmologie et à la musique met en valeur la question centrale de l'harmonie des sphères et cette cohésion cosmique qui préfère aux lois et aux forces mécaniques une unité du monde comme «être ensemble» des hommes, des animaux et des choses. Au contraire, Stabile réaffirme ainsi qu'«un poeta non meno di un 'oratore' o di un 'filosofo' ha propri 'fini' e 'concetti', a segnalare i quali pone una

personale configurazione linguistica». Revenant à la tour de Babel et aux frontières des langues romanes, l'auteur peut aussi examiner la question linguistique d'abord à la lumière du rêve d'une langue universelle (puisque «le lingue non devono riconoscersi nei contenuti concreti delle loro forme espressive ma in una grammatica universale, valida per tutte le lingue»), dont le pendant – original et herméneutiquement productif – est le langage sectoriel des métiers selon «un graduale processo di astrazione e unificazione che assoggetterà all'unità formale del linguaggio geometrico la disparità materiale degli idiomi tecnici e metrici tra le arti».

La question linguistique est ensuite reprise en en faisant une des déclinaisons de l'articulation entre le localisme et l'universalisme, ces deux «tratti tipici della percezione medievale dello spazio geografico ed etnografico e della concezione giuridica che ne consegue» (p. 253). Réfléchissant sur le secret du livre et le secret des arts, Stabile met en œuvre une sorte de généalogie du secret, souvent lié à l'écriture, qui nous conduit jusqu'à la Renaissance, cet âge du dévoilement: du même coup, l'auteur invite, n'hésitant pas à prendre quelques distances par rapport aux travaux de Garin et de Yates, à refuser de réduire ce problème à la question d'une catégorie de sciences – occultes et ésotériques – qui s'avèreraient alternatives aux autres sciences. Enfin, tour à tour, le traité d'astronomie de Bartolomeo da Parma (qui permet de mettre en valeur le primat de l'astrologie et l'importance du prophétisme apocalyptique dans le déploiement de cette science), les épicuriens chez Dante, le soleil, le tonnerre, les averroïstes et les thomistes et, enfin, le Virgile de Nardi se succèdent comme autant d'autres focalisations sur lesquelles il serait trop long de revenir ici: quoi qu'il en soit le propos se veut toujours à la fois ancré dans une étude singulière et débordant celle-ci pour nous dire quelque chose de la façon de penser d'une époque. On regrettera d'autant plus que ne figure pas à la fin de l'ouvrage quelques pages de conclusion qui auraient été susceptibles de rendre plus manifestes encore ce que la lecture suivie de l'ouvrage fait ressortir, à savoir la profonde cohésion de la méthode et la complémentarité des études rassemblées dans ce livre, bref tout ce qui en fait une contribution importante à une mise en évidence des formes de la «pensée du Moyen Âge» comme pensée *au* Moyen Âge.

JEAN-LOUIS FURNEL

★

JEAN DELUMEAU, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008, 592 pp.

POUR dissiper le mystère que le personnage de Campanella, à la fois sa vie et son œuvre, pose comme un défi à un lecteur contemporain, Jean Delumeau choisit de donner une forme originale à sa biographie du dominicain calabrais, en la déployant en deux moments: le premier sera presque un roman, puisqu'il y décrit la vie tumultueuse de Campanella, ses amitiés orageuses, les vicissitudes de ses prisons, la réception controversée de ses écrits; le second sera plus thématique, puisqu'il y reprendra les grands thèmes qui nous rendent cette figure opa-

que, et cela essentiellement en proposant une lecture, pas à pas, étroitement textuelle, paraphrastique, des œuvres, éclairées par leur environnement intellectuel, leurs sources et leurs rencontres. Le dessein est expressément pédagogique: le livre se veut comme une introduction à la pensée, replacée dans son contexte historique au sens le plus large du terme, d'une figure essentielle de cette première moitié du xvii^e siècle, injustement méconnue en France, quoique son sort ait été partiellement lié à celui de notre pays.

Le livre, dans ses objectifs pédagogiques, sera très général, mais renvoyant toujours à ses sources, travaillant, pour le dessein du contexte, avec une bibliographie la plus possible française pour qu'elle soit accessible à qui voudrait de plus amples renseignements. Les travaux les plus contemporains des spécialistes sur Campanella sont rapidement présentés et hommage leur est rendu: sans eux Delumeau n'aurait pu naturellement écrire ce livre, qui est celui d'un grand historien qui s'approche d'un sujet qui n'est pas le sien a priori, puisqu'il n'a pas directement travaillé sur les textes de Campanella, mais qu'il aura éclairé avec tout son savoir bien connu – notamment sur le millénarisme ou dans l'étude fine qu'il fait du destin, en Allemagne de cette œuvre, du rapport de Campanella au protestantisme, et en général des conditions de sa publication, ou encore par l'analyse de la Rome des Barberini et des contradictions de la politique de puissance et des aventures intellectuelles des uns et des autres.

Avec des lectures bien encadrées, dans lesquelles il puise des citations éclairantes, il reconstitue une part de connu qui lui permet de lancer le lecteur sans l'y perdre dans des domaines plus méconnus, d'une complexité politique confondante. Il en ressort un paysage contrasté, que l'auteur réussit à simplifier sans le défigurer. Le livre, dans son souci d'information, comportera des redites, parfois même des répétitions pures et simples, ce qu'impose le choix de sa structure en deux versants, alors qu'en plus la partie «roman d'une vie» connaissait déjà pour chacune de ses grandes articulations chronologiques une structure bipartite, entre la vie d'un côté, et les œuvres écrites dans la période donnée. Aussi la deuxième partie est-elle une sorte de récapitulation, sur des points importants déjà abordés et déjà travaillés, mais qui sont repris en une synthèse qui permet de justifier le titre et de proposer une interprétation unique de Campanella, en dénouant le mystère.

Il est sans doute difficile de saisir un sujet aussi exceptionnel, exceptionnel par la complexité du personnage, l'effrayante puissance de travail, et les conditions dans lesquelles l'essentiel de l'œuvre a été rédigée – en prison. Difficile aussi de dépasser la légende fondée sur le flou dans lequel l'ignorance des détails de sa vie et de son œuvre prolonge un plus large public, légende d'un révolutionnaire victime des geôles de l'inquisition, victime des souverains séculiers et des pontifes, auteur d'une utopie aux accents modernistes, difficile de se glisser dans une œuvre qui n'est encore que partiellement accessible, a fortiori en langue française.

Ce travail de Delumeau est l'ouvrage de vulgarisation qui vient couronner vingt années d'efforts et de recherches, pour faire revenir vers nous un moment important de notre modernité, en éclairant de grands pans d'une histoire souvent délaissée par les grands courants historiographiques (l'Italie de la Contre Réfor-

me) et en rappelant des grandes pensées fondatrices (Bruno, Della Porta, Telesio) et des thématiques dont nos contemporains ont parfois du mal à imaginer qu'elles se trouvaient explorées par les tenants de la nouvelle science, les novateurs dans lesquels il faut ranger, en dépit de sa vision millénariste et théologico-politique, Campanella (la magie, l'astrologie). L'étude des textes, très heureusement scolaire, permet de répondre de façon nuancée à la question de la religion du dominicain, de son revirement de la monarchie d'Espagne à la monarchie de France, de son machiavélisme supposé, et enfin permet de dresser les difficultés d'un intellectuel engagé avant la lettre, aspirant à devenir le conseiller du prince, convaincu de la puissance prophétique de son œuvre et de sa parole, pris entre les grands pouvoirs de son temps, et mettant en place des stratégies de survie redoutables, que ce soit la simulation de la folie, la flatterie, et surtout la méthode des horoscopes. Ce livre est une pierre de plus dans l'édifice qui permet de dénoncer l'opposition entre foi et science, le romantisme de l'anarchisme présumé d'un esprit libre, et donnera sans doute au lecteur l'envie d'approfondir sa lecture, sans doute de se procurer les éditions à sa disposition, pour se faire une idée par lui-même de la meilleure façon de résoudre le mystère d'un frère qui choisit le prénom de Thomas d'Aquin pour pouvoir lutter contre Aristote et le nom de Campanella pour être la cloche qui annoncerait le Royaume, si bien qu'il lutta ou s'allia, toute sa vie, contre ou avec les princes de la Ville et du Monde, pour vivre libre d'accomplir sa vocation prophétique.

SYLVIE TAUSSIG

★

ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, 2 voll. («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 15), xxx, 810 pp.

SADLY, these two imposing volumes did not reach the public while their author, and the founder and *spiritus rector* of the series in which they appear, was still among us. They will, however, keep his memory and, it is hoped, the tradition of his scholarship alive for a long time to come. Thirteen substantial essays, some of them so far accessible only as articles scattered through various journals, and an equal number of appendices reserved for source texts, offer a broad and coherent survey of Antonio Rotondò's interests and achievements. Of course, the catalogue of his complete publications is much larger than what could be reproduced in this book. Texts of crucial importance, like his critical editions of the works of Camillo Renato and Lelio Sozzini, could obviously not find room in this collection, nor could, for instance, his masterly paper *Europe et Pays-Bas. Evolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVII^e et XVIII^e siècles*, written as guiding document for a memorable international conference on the history of toleration he had organized at Vico Equense in 1992.

The collection opens with the only piece not previously published. Designed to uncover the genesis of Rotondò's scholarly endeavours, it is, so to speak, a finely

sculpted base on which this monumental edition will rest. In this *Contributo alla storia dei miei studi* the author permits us to catch glimpses of his own life amid the intellectual history of Florence and Italy in his lifetime. The journey begins in the Liceo classico of Cosenza where the youth encountered a tradition of solid learning, liberal laicism and social conscience epitomized in the «binomio Croce-Gramsci». Here he was introduced to the sober study of history and philosophy, always based on solid philology; here he also witnessed in the post-war years the violent struggle to end latifundian agriculture. Both would set marks to last him for a lifetime. Much later Cosenza would retain his special attention when he studied the life and work of the radical exile Agostino Doni that led him logically back to Bernardino Telesio, both hailing from that Calabrian city.

There follows the crucial move to the University of Florence, where the student of Cantimori, and later successor to his chair, was introduced to the field and the method of research that held him captivated throughout his life as he continued to develop them in his own distinctive style. The study of radical religious dissent in sixteenth-century Italy had flourished in Florence for some time before Cantimori's classic *Eretici italiani del Cinquecento*, and several of Cantimori's students would continue the tradition, none more persistently than Rotondò. The biographical sketch pays tribute to a number of his academic teachers, but the *binomio* that comes to mind for summing up his debt to the University of Florence undoubtedly is *Cantimori-Garin*. Since most of the prominent figures of the Italian Reformation, those most likely to state their convictions in writing, had to flee the peninsula, Cantimori already had traced the activities of Italian exiles in places ranging from England to the Valtellina and Transylvania – three locations to which Rotondò's collection also devotes much attention. The destination that stands out, however, as a new home or transitory stage for radical refugees is Basel; so much so that yet another *binomio* imposes itself for Rotondò's work: *Firenze-Basilea*.

The collection opens with a perceptive review of George H. Williams' *The Radical Reformation*, first published in 1962. Rotondò profiles Williams' commanding book by tracing its precursors and by probing its system of classification. Next follows a monograph-length essay entitled *Anticristo e Chiesa Romana*. The point of departure is a seminal pamphlet equating the pope with Antichrist that netted its author, the Zurich minister Rudolf Gwalther, reproaches even from among his own colleagues. At the time when the Council of Trent was refurbishing Catholic dogma, in Zurich, as in Wittenberg and Geneva, the urgent need was for crystalizing rival protestant dogmas. By contrast, in the heretical circles in Bologna and neighbouring cities men like Celio Secondo Curione multiplied and morphed the cliché of the Roman Antichrist. The intricate scene of religious dissent in Bologna is further examined in an exhaustive investigation of the *Apologia* written by Lisia Fileno (Camillo Renato) after his arrest in Bologna and an essay on the experience of the young Lelio Sozzini who followed his father to Bologna when he accepted a chair at its university.

The mature Lelio Sozzini is presented in an essay on his Commentary on the first chapter of John, which Rotondò shows to have circulated surreptitiously in

manuscript for almost a decade before its appearance in print in Transylvania. This essay dwells prominently on what Rotondò may well have taken to be the single most important *trouvaille* of his scholarly career. Lelio departed from all preceding Antitrinitarians, and set a new standard for most subsequent ones in the early modern period, by insisting that John does not refer to an eternal Christ and his role in the creation of the universe, but to the 'new' creation of man brought about by the earthly mission of the human Jesus, the 'Word' being his message of salvation. Calvin, as is shown in the preceding essay, was never aware of Lelio's radical reinterpretation of John 1, but he was scandalized by the growing wave of Antitrinitarianism among the Italian exiles as they expressed outrage at the burning of Servetus. Calvin's reactions too were predictably harsh. It was also Calvin who had coined the term 'Nicodemites' to label sympathizers who chose to stay in Catholic France, preferring simulation to exile and the loss of existence. Analyzing the positions of Fausto Sozzini and Celio Secondo Curione, among others, Rotondò shows how varieties of this attitude were characteristic for Italians, not only those refusing to emigrate, but also for exiles living in protestant jurisdictions who had radical ideas to hide. Francesco Pucci set down practical rules for Nicodemites to follow, while Camillo Renato's initial refusal to flee persecution was taxed by a friend as expression of inexcusable self-righteousness.

Transylvania is considered in a number of essays, often in connection with the publication there of a key manifesto of Antitrinitarianism, *De falsa et vera unius Dei Patris cognitione* (a collection of texts including the first printing of Lelio's reinterpretation of John 1). Rotondò examines the precarious coexistence of Transylvania's rival religious bodies, complicated by changes in the political scene. Here uniquely Antitrinitarianism was for a while the dominant religion. Rotondò sees the fundamental disagreements among some immigrant protagonists that developed around 1570 as a crisis affecting all of Italian Antitrinitarianism, a crisis characterized by debates that pitted the intransigent radicalism of Johann Sommer and Iacopo Paleologo against the prudent flexibility of Giorgio Biandrata.

Many essays point to Basel as a hub where the paths of Italian exiles, heterodox or main-line protestant, crossed; indeed, some, like Celio Secondo Curione, remained there for the greater part of their lives. Rotondò presents new evidence for Curione's covert radicalism. He also discusses the visits to Basel of Fausto Sozzini, Francesco Pucci and Agostino Doni. Of special interest are the dynamic immigrant printer Pietro Perna and the exiles, like Mino Celsi, who worked for him. Sozzini edited for him the posthumous *Dialogi IIII* of Sebastian Castellio, of Perna's many anonymous publications the one to cause the greatest scandal. The merchant Francesco Betti quietly lent financial support; the physician Guglielmo Gratarolo, on the other hand, informed the Genevans of the goings-on in the circle of his radical fellow-exiles, especially when the burning of Servetus led to their vibrant campaign against Calvin's intolerance. For two decades (as he says in the opening biographical sketch) Rotondò had kept following another intellectual road that lead from Basel to Holland – the road traveled in 1733 by the heterodox theologian Johann Jakob Wettstein. Made unwelcome in his native Basel, Wettstein left for Holland with some unpublished manuscripts of Castellio's in his

baggage and a bold text-critical method to his credit that aimed at overthrowing the bicentennial reign of the *textus receptus* of the Bible. It would be wonderful if that major project, perhaps with the collaboration of Rotondò's former students, could eventually be realized in print.

The above survey will not do justice to Rotondò's patience and circumspection. Doing research to him meant leaving no stone unturned. In terms of method he followed a straightforward principle: historical documents, scrupulously read and rationally interpreted, will yield reliable information. Although for ever alert to the promptings of one text leading to another, he kept a tight rein on speculation and avoided allusions that would curtail the clarity of diction. These rules endowed him with a sense of trust in the results of his research – a confidence for which other scholars might well envy him and which occasionally provoked harsh rebuttals to critics who had questioned his findings. At the same time, as his friend one might experience his polite restraint when he corrected, orally rather than in writing, a mistaken view one had formed. In view of the importance of the collection here reviewed, indeed of all of Rotondò's work, it is regrettable that so little of it is accessible to readers unfamiliar with Italian. In addition to the significance of his own work, the two series of «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» and «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII» are an enduring testimony to his generosity and constant willingness to guide and encourage other scholars.

PETER G. BIETENHOLZ

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

VALENTÍN MORENO GALLEGÓ, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006; ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ Y VÍCTOR GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, colaborador, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación–Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdes, 2007.

ESCONO quasi contemporaneamente due importanti libri sulla fortuna dell'umanista spagnolo Juan Luis Vives (1492/3-1540) in età moderna e contemporanea. La ricerca dello spagnolo Moreno Gallego, molto ampia ed erudita, si ferma ai primi decenni dell'Ottocento. Quella dei messicani González González e Gutiérrez Rodríguez ha un taglio geografico meno ristretto e cronologicamente arriva fino ai nostri giorni. Si tratta quindi di due utili strumenti di lavoro che, in parte, si integrano tra loro. A livello di metodo, il primo è più attento alla ricezione bibliografica del pensiero dell'umanista, il secondo evidenzia un tracciato della fortuna europea ed extraeuropea di Vives che risente parecchio delle vicissitudini politiche, oltreché culturali, delle diverse realtà locali. Inoltre, per la sua fortuna spagnola tra la fine del XIX e la fine del XX secolo, i due studiosi messicani insistono molto sulle letture fortemente ideologizzate cui le opere di Vives, e qualcuna di esse in speciale misura, sono state soggette (per esempio nel clima della guerra civile tra il 1936 e il 1939). Ma questo non è certo un caso, se si pensa alla peculiarità della storia civile e religiosa della Spagna moderna, quando il potere inquisitoriale ha condizionato nel profondo tutta la società. Il caso Vives, figlio di giudeoconverti perseguitati in maniera spietata dall'Inquisizione perché accusati di essere ricaduti in pratiche rituali cripto ebraiche, è esemplare. Partito giovanissimo dalla terra patria, non vi fece più ritorno, trovando accoglienza e aiuto nei Paesi Bassi, da dove effettuò fruttuosi soggiorni in Inghilterra, almeno fino alla questione del divorzio dei sovrani. Di fatto, è perciò giusto definire spagnolo Vives per il suo luogo di nascita e per la primissima formazione, ma non certo per la ricchezza della sua vita intellettuale che ebbe la sorte di svilupparsi liberamente ben oltre i limiti della penisola iberica. La statura di Vives è essenzialmente europea. Da qui la complessa relazione tra la cultura spagnola e il filosofo di Valencia, condizionata nel profondo dalle sue laceranti esperienze esistenziali. Eppure la sua fortuna in terra spagnola è stata ampia, anche se disomogenea quanto alla specifica produzione libraria, e diversificata nel corso del tempo. Alla analitica ricerca di Moreno Gallego occorre rivolgersi come a una mappa che ci

indica un percorso accidentato e, talvolta, sotterraneo. Il modello metodologico usato da questo studioso sembra quello di prendere un'opera o una tematica fondamentale del Vives, di esaminarne la fortuna, in relazione specialmente a quelle posizioni spagnole (ma non solo), anche molto tradizionali, che hanno talvolta condizionato radicalmente l'interpretazione di questo umanista (emblematico il caso del *De anima et vita* in relazione a Cartesio: vedi p. 114 sgg). L'erudito commento al *De civitate Dei*, opera censurata per diversi giudizi di taglio erasmiano, è inserito dall'autore nel contesto intellettuale della ricezione spagnola di Agostino, mentre il testo sull'educazione della donna è rilevato, fra l'altro, come possibile fonte de *La perfecta Casada* di Fray Luis de León e come capace di influenzare il lavoro di Lodovico Dolce. Così scrittori spagnoli che si sono occupati di povertà ed hanno magari delineato riforme generali della beneficenza hanno meditato il *De subventionem pauperum*. Importante e controverso il rapporto Cano-Vives; pure il terreno educativo-pedagogico cinque-settecentesco vede frequenti riferimenti a Vives. Nel Seicento domina invece la fortuna dei *Colloquia*, come dimostrano anche González González e Gutiérrez Rodríguez, opera di grandissima fortuna, capace di filtrare in maniera nuova e tranquillizzante la preoccupazione erasmiana per l'infanzia e per l'educazione (p. 555). Non solo tramite questo testo famoso, le proposte educative di Vives si rapportano a numerosi e attivi gesuiti e, fuori di Spagna, a Comenio. Interessanti, e non sempre facili da documentare, le relazioni tra Lope de Vega, Gracián, Saavedra Fajardo e Vives: il clima secentesco e barocco favorisce senza dubbio la recezione di particolari tematiche vivesiane che l'autore rubrica sotto il concetto, centrale nell'umanista cinquecentesco, di «probabilidad». È questa tuttavia un'età di decadenza per la fortuna di Vives, che solo l'Illuminismo in parte rovescerà: da tale angolo visuale punti di riferimento significativi sono l'erudizione benedettina e figure come quella del medico Piquer (1711-1772) che si rifà agli interessi logici di Vives, ma soprattutto, verso la fine del secolo, il grande progetto dei Mayans di pubblicare l'opera del grande valentino. Avrebbero ben completato il dovizioso volume un indice dei nomi e, magari, schede bio-bibliografiche dei principali autori citati.

Una república de lectores, scritto in uno stile agile e scorrevole, comincia con un profilo di Vives, cittadino della repubblica delle lettere e straniero per tutti, che colloca bene il pensatore spagnolo nell'ambito europeo, l'unico che davvero gli spetta legittimamente. Il lettore ha quindi di fronte un capitolo che sintetizza egregiamente la vita e le opere del filosofo (González González è uno dei più agguerriti studiosi mondiali di Vives). Il secondo capitolo analizza la recezione di Vives durante l'antico regime, sottolineando la differenza tra il '500 (secolo della massima attenzione per lo spagnolo) e i secoli XVII-XVIII, periodo di profonda frattura nella repubblica delle lettere, anche se l'Illuminismo, nella sua radicale volontà riformatrice, tende a rivalutare aspetti propositivi del filosofo di Valencia, soprattutto sotto il profilo educativo. Qui lo storico legge e inquadra la fortuna di Vives in relazione al mutare dei tempi, del clima religioso, dei conflitti più o meno aperti, degli sviluppi dell'editoria, della formazione e degli incrementi dei patrimoni bibliotecari. Le sorprese non sono poche: la massima fortuna bibliografica tocca ai *Colloquia* e a testi di taglio religioso (per altro apprezzati nei paesi

protestanti). Il capitolo sui *Colloquia sive linguae latinae exercitatio* è un esempio di sondaggio acuto e serio, nel quale si esprimono le capacità storiche e filologiche dello studioso messicano. Come nella migliore tradizione storiografica, la fortuna di questo testo (ma si può dire di Vives in generale) è collegata strettamente alle vicende bibliografiche, editoriali, politiche, economiche, religiose del tempo, in un quadro che si fa via via sorprendentemente ricco e variato. In questo senso, si tratta di un metodo particolarmente valido per capire la fortuna otto-novecentesca dell'umanista spagnolo, sfruttato ad esempio in patria a seconda del clima politico dominante. Ma questo permette anche al lettore di capire la ragione dell'accensione di centri di interesse (la Germania, l'Inghilterra, i Paesi Bassi) che inaugurano una strada nuova e veramente fertile per la comprensione scientifica di Vives. Chiude il volume una nutrita bibliografia degli autori citati dal '500 al '700, dei principali repertori bibliografici e degli studi spagnoli e non solo su Vives.

V. D. N.

★

Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque international (Paris, 16-18 juin 2005), éditées par J.-B. Brenet, Turnhout, Brepols, 2007 («Textes et Études du Moyen Âge, 40»), 368 pp.

DOPO i colloqui degli anni '70 organizzati in Italia e Francia su Averroè e l'averroismo nel Medioevo e nel Rinascimento (*L'averroismo in Italia*, Convegno internazionale, Roma, 18-20 aprile 1977, Roma, 1979; *Multiple Averroès*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976, éd. J. Jolivet, Paris, 1979), nell'ultimo decennio del secolo scorso si sono intensificati i convegni e le raccolte di studi: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich, 1994; *Averroes and the Enlightenment*, eds. M. Wahbah and M. Abousenna, New York, 1996; *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), eds. G. Endress and J.A. Aertsen, Leiden, 1999. Il volume qui presentato raccoglie gli atti di un convegno che ha avuto luogo nel 2005, ed è dedicato non solo ad alcuni elementi cruciali del pensiero filosofico, teologico e giuridico del Commentatore, ma intende anche rintracciare alcune tappe della sua fortuna presso i dottori latini ed ebraici. Va tenuto presente che i progressi recenti nel campo di ricerca su Averroè e i suoi seguaci sono dovuti a varie cause, tra cui vanno menzionati la collaborazione di diverse competenze storiche e filologiche, la scoperta di nuovi manoscritti e le nuove edizioni scientifiche, a cui bisogna aggiungere il lavoro sulle fonti, sul pensiero di Averroè nel suo complesso e sulle dottrine specifiche. Il volume si apre con un ampio lavoro di David Twetten, *Averroes' prime mover*, per poi soffermarsi su alcuni temi classici della psicologia e della noetica. Marc Geoffroy (già noto per la recente edizione *AVERROÈS, La béatitude de l'âme*, Paris, 2001, pubblicata con Carlos Steel) presenta

la prima parte di un saggio sull'intelletto agente quale causa efficiente e formale nel contesto della teoria della congiunzione (la «copulatio» tra intelletto materiale, da un lato, e l'intelletto agente e le intelligenze, dall'altro), mentre Richard Taylor (anch'egli autore di importanti saggi sulla psicologia averroista) analizza la posizione degli intelligibili in atto. Vengono anche toccati temi relativamente poco studiati, come lo statuto delle introduzioni ai commenti (Ruth Glassner), il rapporto di conversazione e dimostrazione nella logica (Ali Benmakhlouf), e ad interventi di argomento politico-giuridico (Maroun Aouad, Charles Butterworth) seguono saggi dedicati al ruolo del Corano e alla sua interpretazione (Barbara Canova, Massimo Campanini). Alcuni interventi riguardano più specificamente Averroè e la filosofia ebraica, tra cui il saggio di Alfred Ivry sulla congiunzione (vd. *supra*) 'in e di' Maimonide e Averroè, quello di Coleth Sirat sulle citazioni del commento al *De anima* nell'opera di Shem-Tov Ibn Falaquera (forse il filosofo ebraico più erudito nella Spagna del XIII secolo), e uno di Steven Harvey sull'influenza del commento medio all'*Etica Nicomachea* sul pensiero ebraico. Il volume si conclude con un'analisi della presenza di Averroè nel commento di Guglielmo de la Mare alle *Sentenze* (Federica Cardera), e con due note sulle scuole averroistiche a Erfurt e Bologna nel secolo XIV.

L. S.

★

FEDERICO BONAVENTURA, *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, a cura di Nicola Panichi, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, L, 746 pp.

LA *Bibliographia politica* (1633) di Gabriel Naudé ne aveva riconosciuto lo sforzo teorico, confermato dalla autorevole inclusione della sua dottrina tra quelle, più celebri e altisonanti, di Machiavelli e Bodin. In tempi più recenti, Croce e Meinecke ne avevano apprezzato il rilievo nell'ambito del dibattito che aveva investito lo statuto della ragion di Stato tra Cinque e Seicento. Eppure, non si può dire che il corposo trattato *Della ragion di Stato e della prudenza politica* (1623) di Federico Bonaventura (1555-1602), «gentiluomo di Urbino», dedicato al duca Francesco Maria II della Rovere del quale fu ambasciatore e consigliere, abbia goduto di grande fortuna, o almeno, di una adeguata considerazione. A colmare una lacuna, non solo editoriale, interviene ora la ripubblicazione in edizione anastatica dell'opera bonaventuriana più ambiziosa, a cura di Nicola Panichi, che in un'ampia *Introduzione* (pp. VII-L) ne ricostruisce il pensiero politico attraverso un confronto puntuale e paziente con il testo, sottraendolo al contempo al novero delle citazioni frettolose o minoritarie di una letteratura sostanzialmente concentrata sui teorici riconosciuti e dunque canonici della *ratio status*.

L'intera articolazione dei temi e del lessico politici viene richiamata e discussa dalla vasta ricognizione concettuale e storiografica che Bonaventura compie attorno al concetto-chiave di ragion di Stato – prepotentemente insediatosi al centro del dibattito contemporaneo e dei processi di razionalizzazione della politica mo-

derna – nell'intento dichiarato di riconfigurarne la legittimità come paradigma di governo, conservazione e salute del corpo sociale da un'ottica filosofica, tesa a definire la «vera Ragion di Stato» in opposizione a quella «mala» su cui pendeva l'accusa di «honestar il male». «Virtù eccellentissima», ma *lacerata* nel profondo dalla sciagurata scissione tra utile e onesto, politica e morale: e dunque Bonaventura contro Machiavelli, ma anche contro Botero, che, a sua volta, proprio contro il segretario fiorentino, ma non solo, aveva mosso le sue riflessioni animato da analoghe preoccupazioni – e la lunga serie delle contrapposizioni potrebbe continuare.

Se l'impegno argomentativo di Bonaventura si concentra prioritariamente sulla necessità di dimostrare che la ragion di Stato sia virtù morale e la parte più nobile della prudenza politica suo 'genere prossimo', non meno incisiva risulta l'attenzione riservata alla sua superiorità rispetto alla legge e alla funzione di supplenza richieste dalla «natura imperfetta delle cose agibili», che la identificano, di conseguenza, con «un operare con più alti e perfetti principi [...] secondo esso onesto e secondo la virtù più perfettamente: supplendo perciò a quelle cose ove non arrivano le leggi scritte e i precetti universali». Ma l'intento genealogico della ricostruzione storico-concettuale bonaventuriana, che procede da Aristotele, passando per Tommaso, a Platone, risponde ad una precisa strategia, come lascia emergere con chiarezza Nicola Panichi. La vera posta in gioco prende forma lungo il profilo critico della deroga e della natura dei mezzi (sempre legittimi o semplicemente efficaci?); *mutatis mutandis*, la questione investe, ancora una volta, il vuoto prescrittivo enunciato dalla premessa del classico brocardo *necessitas non habet legem*, invocante un agire che in quella stessa necessità sembra trovare il solo ma eticamente discutibile fondamento: *sed ipsa sibi facit legem*. E, come è noto, quello della deroga è un terreno spinoso – come non aveva mancato di chiosare Montaigne, definendo «disgrazia» l'abbandono della ragione «per una più universale e potente ragione» – e non impermeabile alla liceità della simulazione. Non solo, infatti, Bonaventura estende rischiosamente le ragioni che definiscono il *bellum iuxta* fino alla legittima sopraffazione delle nazioni «nate per natura a servire», ma ammette anche che nella guerra giusta sono leciti inganni e insidie, come risulta dalla giustificazione, neanche troppo obliqua, dell'agire di Giuditta contro Oloferne che chiude il trattato. A fare da contraltare, una poesia 'filosofica' di Campanella, richiamata dalla curatrice a conclusione dell'*Introduzione*: l'ombra lunga, ma *a fortiori* miope e parziale, della ragion di Stato sulla morte che si illude di trionfare su Cristo.

B. P.

★

PAOLO CARTA, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Padova, CEDAM, 2007, 242 pp.

PER la prima volta da decenni si torna con questo libro a considerare in modo sistematico l'appartenenza di Francesco Guicciardini al mondo e alla cultura del diritto: questo si potrebbe dire se si dovesse definire in poche parole il (gran-

de) contributo del volume di Paolo Carta agli studi guicciardiniani. In un libro che non lascia spazio a variazioni e digressioni inessenziali, l'autore si concentra su ciò da cui si dovrebbe sempre partire quando si studia il Guicciardini (e non solo lui), ossia le pratiche di lettura e di studio dell'autore. Vi si tenta così di ritesere una parte consistente – e accantonata finora dalla critica – della produzione guicciardiniana e, soprattutto, del tipo di costruzione ermeneutica progressiva, ancorata allo studio del diritto e alle pratiche dell'avvocato. Gino Masi (*Il Guicciardini e la giurisprudenza del suo tempo*, Firenze, 1940) o Paolo Rossi (*Guicciardini criminalista*, Milano, 1943) avevano attirato tempo fa l'attenzione sul fondamento giuridico del percorso del Guicciardini, ma limitandolo ben presto a una parentesi non condizionante per il percorso politico maturo del fiorentino. Osvaldo Cavallar aveva già rispolverato – anzi riscoperto – il *Guicciardini giurista* (Milano, 1988) ma non era giunto a conferire alla pratica giudiziaria un ruolo specifico nella matrice del pensiero politico del Guicciardini. Paolo Carta, invece, porta a termine ciò che Lauro Martines o Diego Quagliani auspicavano implicitamente nelle pagine da loro dedicate al fiorentino – penso soprattutto, oltre che al classico *Lawyers and statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, 1968, di Martines ai loro rispettivi contributi per gli Atti del convegno a cura di Paolo Prodi ed Emilio Pasquini, *Bologna nell'età di Carlo V e del Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2002 –, ossia di inserire lo studio dello statista fiorentino nel duplice riferimento alla dottrina e alle pratiche dei giuristi del tempo, le cui figure non sono tutto sommato così lontane da quella dell'autore dei *Ricordi*. Paolo Carta non intende fondare la sua ricerca su presupposti e preconcetti, non gli piacciono le convinzioni non dimostrate e i ragionamenti apodittici e quindi si lancia nella ricerca di documenti, di prove, di spie che consentano di delineare un percorso di analisi fondata. E perciò parte dall'inizio e da quel maestro, Filippo Decio, di cui si sapeva poco o nulla negli studi guicciardiniani, seppure il suo nome comparisse negli scritti di famiglia. Quindi Carta legge e rilegge Savonarola e Guicciardini alla luce della *dottrina*, mettendo in rilievo, più che degli echi, delle vere e proprie componenti del pensiero, sempre sorprendenti e nella maggior parte dei casi convincenti, comunque inedite, con un encomiabile senso della sfumatura da parte di uno studioso che non intende però riportare *tutto* il Guicciardini a una matrice giuridica. I *ricordi* sono in tale prospettiva definitivamente – e felicemente secondo chi scrive – staccati dalla logica della storia lunga dell'aforistica. Nello stesso modo, la diffidenza nei confronti della cultura libresca – comune a Savonarola e ai fiorentini del momento machiavelliano – trova qui altre spiegazioni che contribuiscono a fondare una specie di «umanesimo critico» in cui letteratura, diritto, filosofia, storiografia e politica risultano radicalmente intrecciati. Dimostra anche quanto buona parte del pensiero del Guicciardini, alla stregua del pensiero savonaroliano, sia teso a riproporre la necessità di espellere la tirannide, soprattutto quando essa è «velata» da qualsiasi pratica repubblicana. Infine, il libro non si accontenta di questa rilettura interpretativa dei testi savonaroliani e guicciardiniani e affronta nell'ultima parte gli *usi* del pensiero guicciardiniano (e di quello machiavelliano) alla fine del Cinquecento nella Francia delle guerre di religione. Alcuni capitoli del libro propongono in questo modo, attraverso l'esame di figure capitali come Jacopo

Corbinelli – su cui si aspetta ancora uno studio monografico – rivisitazioni importanti dei dibattiti politici alla corte di Francia ai tempi di Jean Bodin e del grande fuoruscitismo repubblicano e/o riformato italiano. Ed è vero che su questa linea si prospetta una «possibilità di ripensare ad alcune semplificazioni storiografiche, non ultima la contrapposizione di antimachiavellismo francese e machiavellismo italiano alla corte di Enrico III» (pp. 186-187). Siamo partiti dalle lezioni del mai dimenticato maestro del giovane fiorentino e giungiamo al fosso che si crea tra le storie politiche rispettivamente di Francia e d'Italia. Sarebbe stato difficile riassumere meglio quanto questo Guicciardini giurista sia una componente capitale di un Guicciardini europeo.

J.-L. F.

★

GAETANO CURRÀ, *Tommaso Campanella: il logos cristico, via di rinnovamento e traguardo di universalità*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, 348 pp.

ESCE nella collana «Regensburger Studien zur Theologie» il secondo lavoro che Currà dedica alla figura di Campanella, centrato questa volta non sulla polemica confessionale presente nelle opere dello Stilese (come nel precedente *Il falso profeta. Lutero negli scritti di Tommaso Campanella*, Cosenza, 1987), ma su quello che l'autore indica quale nucleo concettuale portante della metafisica triadica e della teologia campanelliana: il Cristo-Prima ragione (o *logos cristico*, come recita il titolo del saggio). Lo studio aspira a offrire una panoramica ampia della questione critica nelle opere di Campanella presentando, nelle pagine iniziali, un tentativo di contestualizzazione storica delle vicende umane e intellettuali dello Stilese all'interno del travaglio teologico, culturale e morale, della Controriforma, per procedere, nella seconda parte, a una disamina delle assi portanti della sua filosofia, delineando le categorie secondo le quali si dipana la proposta teorica del Currà, che occupa la parte centrale e più densa del testo. L'analisi dell'autore è orientata da una prospettiva teologica che tenta di risolvere le incongruenze di un sistema filosofico complesso, come quello di Campanella, alla luce di una risolutiva crisi umana dalla quale scaturisce una sintesi filosofico-teologica, coronata dall'opera che, in effetti, anche nei piani dello Stilese, chiudeva la sua *architettonica* filosofica: la *Theologia*. In tale prospettiva Currà riapre consapevolmente i termini del dibattito storiografico relativo alla 'conversione' di Campanella, nell'ambito del quale lo Stilese è stato additato, a seconda delle posizioni sostenute, come uno tra gli ultimi di quella che altri chiamerà *philosophia perennis*, o uno tra i primi martiri dei *novatores*. La comprensione del saggio di Currà non può prescindere dalla sua rivalutazione della sincerità della conversione di Campanella, che, secondo lo studioso, porta il filosofo da un franco deismo giovanile ad abbracciare consapevolmente un progetto di rinnovamento che si compie in direzione universalistica, prospettiva che l'autore tenta di rinvenire negli ambiti più significativi della filosofia di Campanella: epistemologico, politico, metafisico e ovviamente teologico. L'analisi del Currà è senza dubbio in molti punti riuscita: ad esempio

nel distinguere il deismo giovanile («parificazione di tutto») da un responsabile e sentito naturalismo religioso della maturità, che riesce a risolvere, nella figura di Cristo-Logos-Prima ragione, la questione – al tempo come ora assai complessa – della mancanza di universalità nella dimensione ‘storica’ dell’Evangeliio; o ancora nel tentativo (*Excursus I*) di rinvenire all’interno del *mare magnum* delle possibili fonti campanelliane, una dorsale che possa delucidare la progressiva metabolizzazione da parte di Campanella di un concetto – quello di *logos* appunto – preesistente al cristianesimo, ma centrale, a partire dal prologo giovanneo, in tutta la teologia cristiana, fino a tentarne un’attualizzazione, che ipotizza nel nucleo centrale della cristologia dello Stilese un prodromo di quell’universalismo, che la teologia dogmatica ha rischiato a volte di smarrire – come è avvenuto del resto nella stessa Scolastica – e che la scienza moderna ha dimostrato di non saper guadagnare al genere umano. Non mancano nel saggio punti di criticità, che non riguardano soltanto la questione (probabilmente inestricabile) di una vera ‘conversione’ in Campanella, quanto piuttosto l’armonizzazione – auspicabile negli sviluppi della ricerca dell’autore – del tema cristico all’interno di una metafisica triadica, che evolve, a detta dello Stilese stesso, a partire da un finalismo naturalistico (la dottrina delle *influenze magne*) verso la ripresa del tema degli *invisibilia Dei* (ripensati in modo autonomo da Campanella) al di fuori di scissioni evidenti; o ancora l’esigenza di approfondire la ricerca sull’origine del concetto di Cristo-Prima ragione, nel quale convergono portati storici che non possono essere risolti nell’immagine – pure lecita e forse fondata – di un ‘incontro’ di un’anima con il suo Creatore: ad esempio il ripensamento del *logos* cristico, già avvenuto in pieno Cinquecento all’interno di quella schiera di ‘eretici’ che, proprio in tema di trinitarismo e beneficio salvifico, avevano consumato la rottura più evidente sia rispetto alla parte cattolica sia rispetto a quella riformata. L’influenza – anche teologica – di personaggi in misura minore o maggiore legati a una tradizione non del tutto ortodossa in sede cristologica, quali Catarino, Pigghe o l’‘eretico’ Pucci meriterebbe certo maggiore approfondimento. Tra i punti di forza del saggio segnaliamo l’adozione di un lessico e di categorie concettuali solitamente desueti nel panorama degli studi campanelliani, che permettono all’autore di fare chiarezza su questioni spesso fraintese, come quelle relative alla predestinazione e alla grazia. Tra i punti d’interesse che il lavoro offre al dibattito contemporaneo sta del resto l’ipotesi di una modernità anche in senso ecumenico dello Stilese: sebbene Currà riconosca con onestà intellettuale che «non c’è certamente un rapporto di dipendenza tra la teologia di Campanella e le conclusioni della teologia contemporanea», l’indubbia presenza di atteggiamenti largioristici e tolleranti in ambito religioso, e l’originale sintesi di fede e ragione – tentata proprio sulla scorta del Cristo-Prima ragione – autorizza il coinvolgimento della filosofia di Campanella anche nella complessa questione dell’edificazione di un nuovo paradigma epistemologico ed etico, in cui la *libertas* e la *concordia*, tanto spesso invocate dallo Stilese, eviterebbero chiusure ancora oggi assai dolorose.

M. Vi.

MATTEO DUNI, *Under the Devil's Spell. Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Firenze, Syracuse University in Florence, 2007, 188 pp.

IL volume ha un carattere didattico che bene si adatta a corsi universitari di introduzione al tema della stregoneria rinascimentale. Sebbene non presenti novità di rilievo, la discorsiva introduzione che precede la trascrizione di alcuni casi giudiziari dall'Archivio di Modena lucidamente riassume i punti essenziali del rapporto storico tra Inquisizione e pratiche magiche in Italia dal Medio Evo al tardo Rinascimento con particolare attenzione per l'area del modenese. Gli archivi modenesi, l'autore spiega, sono di particolare interesse perché sono i soli in Italia a conservare documenti che vanno dal tardo Medio Evo fino al XVIII secolo (p. 8). Tuttavia, i testi processuali tradotti e trascritti nella seconda parte del libro non offrono di per sé elementi specifici di unicità. Ciò che invece può sorprendere è l'anticlimax che conclude anche il più serio dei casi giudiziari riportati: quello del sacerdote don Guglielmo Campana, «rettore della parrocchia di San Michele ed esorcista nella cattedrale di Modena», che venne portato a giudizio nel 1517 (p. 51). Come si evince dalle testimonianze riportate e dalle confessioni dello stesso sacerdote, oltre a curare malattie con erbe e riti magici, don Guglielmo trattene un demone chiuso in una sfera di cristallo per cinque anni, invocava demoni perché non ostacolassero la sua ricerca di un tesoro, costruiva figure di cera che gettava nell'acqua o nel fuoco per sollecitare «amori illeciti» ed ebbe rapporti sessuali con dodici donne (pp. 90-92). Sebbene dichiarato colpevole di eresia e condannato all'ergastolo, don Campana si appellò al penitenziario apostolico che un anno dopo lo assolse da ogni accusa. Come Duni spiega nell'Introduzione, l'Inquisizione modenese tendeva ad un'applicazione restrittiva del termine 'eresia' nel campo della stregoneria diabolica, nel senso che un imputato veniva dichiarato eretico solo nel caso avesse in qualche modo venerato il diavolo, attribuendogli poteri che non gli spettavano (pp. 48-49). Una grande moderazione fu un aspetto centrale dell'Inquisizione di Modena, come dimostrano tutti i casi discussi nel libro. Il volume di Duni si inserisce in un genere storico-letterario (più italiano che nordamericano) che riporta atti processuali preceduti da una parte saggistica che li situa storicamente. Sia l'Introduzione che i brevi processi trascritti aiutano a mettere in discussione idee ricevute nei confronti della natura dell'Inquisizione in Italia.

A. M.

★

SEBASTIANO GIORDANO, *Una nuova lettura dell'allegorismo cinquecentesco. «Igne natura renovatur integra»: dal chaos alla redenzione in Giulio Romano*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, CDIV, 2007, Memorie, Serie IX, vol XXI, fasc. 2, Roma, Bardi, 2007, pp. 419-716, 228 illustrazioni.

NELLA Memoria l'A. ricostruisce in primo luogo le vicissitudini inedite di una *Allegoria*, ovvero un'enigmatica tela, realizzata a Mantova da Giulio Roma-

no, pittore di formazione raffaellesca che aveva appreso la cultura ermetica nella Roma del primo Cinquecento e che, nella corte ducale gonzaghesca, era stato in stretto contatto «con gli intellettuali e i rappresentanti delle scienze naturali» (p. 419). Quando, nel 1693, il dipinto è menzionato per la prima volta, il suo significato complesso risulta ormai perduto. Solo nel 1949 Frederik Hart azzardò l'ipotesi che l'*Allegoria*, da lui denominata dell'*Immortalità*, e datata intorno al 1540, raffigurasse la «vera immagine dell'anima» (p. 428) del cardinale Ercole Gonzaga, in contemplazione della morte e dell'apoteosi del fratello Federigo, duca di Mantova. Nel 1969 William Mc Allister Johnson insisté invece sui riposti significati alchemici della simbologia, mentre nel 2000 Maurizio Calvesi legge l'*Allegoria* come trasposizione del mito di Amore e Psiche, così come ci è tramandato da Apuleio nell'*Asino d'oro*. Egli collega inoltre la figura della fenice, che campeggia al centro del quadro, con le insegne di un probabile committente, Cristoforo Madruzzo, divenuto principe-vescovo di Trento, proprio nel 1539. Sebastiano Giordano è invece pienamente convinto che Giulio Romano nella tela affronti «un problema di riflessione filosofica» e si azzardi ad esprimerlo «in un ermetico percorso iconografico e narrativo – almeno in apparenza esclusivamente mitico» (p. 432), facendo ricorso a un personalissimo linguaggio allegorico decifrabile solo da un'*élite* di iniziati. Fra questi ultimi Giordano intravede anche Pietro Aretino che, nel 1542, scrivendo al pittore, allude cripticamente a «concetti anticamente moderni e modernamente antichi» (p. 432). Nell'intento di penetrare «la complessità della cultura umanistica che animò la corte di Mantova negli anni Trenta/Quaranta del Cinquecento» (p. 433), Giordano propende per una lettura alchemica del dipinto, attingendo a un'ampia tradizione sia testuale classica, sia iconografico-astrologica. Il testo che ne risulta, in sé conciso (pp. 423-483), si espande per oltre seicento note (pp. 484-700), veri e propri «smarrimenti inquieti» (p. 484), come Giordano stesso definisce il proprio peregrinare erudito, che non approda a una rinnovata lettura complessiva del dipinto. Visivamente e concettualmente collegate al testo e alle note sono le 228 illustrazioni (*Indice*, pp. 701-716) riprodotte in appendice che, per la maggior parte, rinviano a simboli allegorico-alchemici rinvenuti dal Giordano fra l'antichità e il XVIII secolo, e, in particolare, nei secoli XVI e XVII. L'*Allegoria* di Giulio Romano si presenta così come un possibile documento di quella «fede intellettualizzata» (Reitzenstein) che caratterizza le dottrine ermetiche della tarda antichità, alle quali, nella minuta analisi delle varie componenti del dipinto, Giordano rinvia di continuo. Fra Quattro e Cinquecento la riscoperta e la fruizione dell'ermetismo magico tardo-antico sostanza infatti, per usare un'espressione felicemente provocatoria di Paola Zambelli, quella «religione alternativa del Rinascimento», la quale, coniugandosi con le inquietudini della Riforma protestante, produsse poi esiti ben precisi anche sul piano del radicalismo religioso. Per la corte di Mantova si può rinviare ai tardi processi inquisitoriali, resi noti da Sergio Pagano (*Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, 1991), che invitano a approfondire la ricerca per gli anni precedenti. D'altronde i potenziali committenti della ancora non decifrata *Allegoria*, il cardinale Cristoforo Madruzzo o il cardinale Ercole Gonzaga, furono ecclesiastici particolarmente sensibili nei confronti di quelle forme di spiritualità

eterodossa che, come il 'valdesianesimo', negli anni Quaranta del Cinquecento, trovavano una precisa connotazione nel silenzio iniziatico degli adepti.

S. A. B.

★

PAOLO LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales-Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 2007, xvi, 520 pp.

CON questo volume, che raccoglie alcuni dei contributi dell'autore dal 1977 al 2005, gli allievi e i collaboratori di Lucentini hanno voluto rendergli omaggio in occasione del suo settantesimo compleanno. La raccolta intende mostrare il percorso di ricerca intrapreso dall'autore dai suoi primi studi fino ad oggi, mettendo in evidenza il grande merito di aver approfondito e a volte rivoluzionato la ricerca in ambito medievistico, grazie anche allo stimolo della scuola fiorentina di Garin. Si tratta di un settore complesso per la quantità e la qualità dei documenti, per le competenze filologiche e linguistiche che coinvolge. L'ermetismo è certamente al centro di questo lungo periodo di ricerca, e della rinascita della storiografia ermetica Lucentini è stato certamente uno dei protagonisti; basti ricordare l'impegno come direttore della collana "Hermes Latinus", pubblicata all'interno del «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis» (Brepols, Turnhout). In tale progetto, in corso di realizzazione, convergono, secondo lo stile rigorosamente filologico e storico-filosofico del direttore, sia studi che edizioni critiche. L'attività di Lucentini, e i suoi contributi, sono caratterizzati da un costante sforzo per riunire specialisti di discipline, lingue e temi diversi, nella convinzione che i risultati migliori si possano ottenere infrangendo i limiti disciplinari imposti dalla consuetudine o da canoni accademici e costruendo una larga e variegata comunità scientifica. Di questo clima risente positivamente chiunque abbia collaborato con lui. I saggi raccolti nel volume possono essere letti come la progressiva messa a fuoco delle aree inesplorate del pensiero medievale: non solo l'ermetismo, ma anche la tradizione platonica, la diffusione del pensiero erigeniano nei secoli XII e XIII, l'eresia medievale. Lucentini ha così dato corpo a un Medioevo alternativo alla 'sintesi scolastica' in voga fino a qualche tempo fa. Addentrandoci nel volume scopriamo che ci sono testi, autori e temi ricorrenti. Innanzitutto l'*Asclepius*, che seppure oggetto di frequente attenzione continua ad emanare un fascino speciale per le sue tesi antropologiche e l'ardire filosofico. Al centro dell'attenzione di Lucentini è poi l'eretico Almarico di Bène e le sue teorie, condannate dai dottori di Parigi, sull'identificazione di Dio in tutte le cose e l'unificazione dei sessi alla fine dei tempi. Tra i temi ricorrenti, non a caso al centro sia dei testi ermetici che di quelli platonici, troviamo il problema del rapporto tra anima e corpo e il valore o la condanna di quest'ultimo, nonché l'origine e la natura del male. È qui che emerge una delle dimensioni più problematiche nello studio dell'ermetismo, il doppio volto di Ermete: da un lato filosofo della trascendenza e dell'ascesi, dall'altro apologeta della forza e dell'azione mondana dell'uomo. Certamente è di

nuovo un problema che si scioglie, o si complica, attraverso lo studio dei testi, il lavoro ecdotico, la loro corretta collocazione in un mosaico immaginario, presupponendo un ordine finale come principio metodologico senza però mai forzare il senso del documento. Qui sembra essere la testimonianza più preziosa del lavoro di Lucentini, al quale auguriamo un buon anniversario.

T. K.

★

NOEL MALCOLM, *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War: An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 228 pp.

MALCOLM ha identificato in un manoscritto della British Library la traduzione inglese, per mano di Hobbes, di un anonimo pamphlet latino – *Altera secretissima instructio* – circolato in Europa nel 1626. Nei sei capitoli che precedono l'accurata edizione del testo (a cui è affiancato l'originale in latino), Malcolm ricostruisce l'origine e la diffusione del libello, ragiona sulla sua natura e sui motivi che mossero Hobbes alla traduzione mai pubblicata, portando luce sugli anni meno noti della vita del filosofo, allora al servizio di William Cavendish, per il quale aveva già tradotto le lettere veneziane di Fulgenzio Micanzio. L'*Instructio* è rivolta a Federico V del Palatinato; l'anonimo autore si presenta come suo leale consigliere e dopo aver insistito a lungo sulla precaria situazione in cui l'Elettore s'era venuto a trovare, privo di risorse proprie e d'alleati affidabili, offre al re calvinista in esilio suggerimenti che rasentano la parodia delle teorie machiavelliche sulla liceità dell'inganno. Ma è solo una maschera, e Malcolm dimostra con brillante erudizione, mai fine a se stessa, che in realtà l'ambiguo pamphlet fu un prodotto congegnato nella corte degli Asburgo, a Vienna, per screditare la causa del Palatino. La mescolanza di dettagli veritieri attinti dai dispacci ufficiali e di grossolane falsità, l'uso parossistico degli argomenti della ragion di Stato portati alle estreme conseguenze, fanno dell'*Instructio* l'esempio tipico di un genere di scritture di successo durante la guerra dei Trent'anni: opere di propaganda assemblate da intellettuali prezzolati dai governi vieppiù attenti al crescente interesse dei cittadini per gli affari internazionali. Riguardo alla questione del Palatino, nell'ambiente in cui Hobbes viveva trovavano rappresentanza due posizioni antitetiche, ed è difficile stabilire quale egli approvasse, come viene spiegato nel v capitolo. Da una parte c'era Lord Cavendish che, in schietta polemica con la politica non interventista di Giacomo I, fu promotore in Parlamento della causa del Protestantesimo internazionale, a cui lo legavano precisi interessi economici più che sinceri sentimenti religiosi; dall'altra parte stava il cugino di Cavendish, il visconte Mansfield, che vedeva con ostilità un coinvolgimento bellico dell'Inghilterra nel continente e derideva la fame di notizie dall'estero degli inglesi in quegli anni, voga messa alla berlina nel teatro del suo protetto Ben Jonson. Con onestà, Malcolm non sopravvaluta il significato in sé della sua scoperta alla British Library, ma ne fa l'intelligente occasione per collocare materiale documentario altrimenti inerte e inservi-

bile in un quadro più aperto, per precisare lo sguardo sulla politica e sul pensiero europeo del tempo, dimostrandosi capace d'attenzione minuziosa ma non vacua. Così, nel sesto capitolo si confronta con una problematica ad ampio raggio, studiando il giudizio di Hobbes sulle dottrine della ragion di Stato, di cui il pamphlet tradotto era un'esasperata espressione. Una volta chiarito quanto quella tradizione fosse familiare al filosofo, grazie ai viaggi in Italia e alla collezione della biblioteca di Hardwick Hall, Malcolm avanza l'ipotesi che Hobbes fosse tuttavia speculativamente insofferente dei limiti di un pensiero fondato sull'esperienza e sulla prudenza personali; pur assimilando alcuni principi che si possono ascrivere alle teorie della ragion di Stato, il suo intento era sostituire a quelle regole volubili delle leggi fisse, ossia di passare da una pratica a una scienza.

C. P.

★

Palgrave Advances in Witchcraft Historiography, ed. by Jonathan Barry and Owen Davies, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2007, 264 pp.

COME sempre, il tema della caccia alle streghe riceve grande attenzione nel mondo anglosassone e non solo: l'impossibilità di dominare una letteratura tanto varia quanto ampia sollecita una quanto mai utile e ormai opportuna riflessione storiografica che tenga conto delle nuove tendenze e dei nuovi risultati raggiunti. A questa esigenza critica hanno risposto Barry e Davies, studiosi ben noti per i loro saggi, operando un'ottima scelta degli autori cui attribuire le dodici rassegne, suddividendole per tema. Si potrebbe lamentare tuttavia l'assenza di contributi provenienti dall'area mediterranea (Francia, Spagna, Italia e Portogallo, ma non solo), dove il dibattito è altrettanto vivace, assenza che diventa più preoccupante nella bibliografia di riferimento, dove si incontrano lacune sorprendenti per un volume che vuole essere di primo orientamento nella storiografia. Il tema richiede di per sé una certa conoscenza delle lingue straniere a meno che – e non è questo il caso – non si intenda concentrarsi su documenti archivistici e processuali, e poco convincente appare la definizione di «solitary path» per gli studiosi mediterranei (p. 4) a spiegare l'assenza di analisi dei contributi provenienti da quell'area. Il biasimo cresce proprio di fronte allo sforzo ammirevole di offrire al lettore una sintesi critica che parte dal dibattito coevo (P. G. Maxwell-Stuart), passa al grande sviluppo di quello del XIX secolo (C. Tuczay), e si occupa del rapporto tra streghe, scienze e medicina (Peter Elmer), ricordando le prime interpretazioni sulla stregoneria come culto della fertilità (J. Wood). Nel secondo dopoguerra si afferma poi l'interpretazione, influenzata dalla fine dei totalitarismi, della caccia alle streghe come conseguenza dell'ascesa delle *persecuting societies* (R. M. Toivo); nello stesso periodo si diffonde anche l'idea di spiegare l'esplosione della caccia alle streghe con il processo di acculturazione (M. Nenonen). Negli anni Ottanta, l'apporto dell'antropologia rende centrale l'analisi del sabba (Willem De Blécourt). Levack sceglie di esaminare diacronicamente il rapporto tra studiosi e prospettiva giuridico e giudiziaria, indispensabile per studiare i proces-

si. Marion Gibson si sofferma invece a esaminare il contributo del neostoricismo, dopo gli studi di Greenblatt, con attenzione agli apporti di Stuart Clark e Norman Cohn, mentre gli ormai centrali *gender studies* sono presi in esame da Katharine Hodgkin. La riflessione storiografica ha approfittato dello sviluppo delle scienze sociali come mostra Richard Jenkins. Inevitabile attenzione al fenomeno di Wicca e alle interpretazioni che i suoi adepti danno della storiografia scientifica è data da Jo Pearson.

Dai saggi emerge un quadro critico ricco e vario, e, pur con le lacune lamentate, l'iniziativa merita grande attenzione e discussione da parte degli studiosi, anche perché pubblicato in una collana prestigiosa, che annuncia molti titoli di estremo interesse.

M. V.

★

Reformation and Early modern Europe: A Guide to Research, ed. by David M. Whitford, Kirksville, Truman State University Press, 2008, 456 pp.

A DISTANZA di ventisei anni dalla precedente guida agli studi sulla Riforma in Europa, curata da Steven Ozment (*Reformation Europe: A Guide to Research*, 1982) e a sedici dall'omonimo volume curato da William Maltby, Whitford cura la raccolta di saggi divisi tematicamente e geograficamente. Si propone così uno *status questionis* storiografico di grande interesse. Nella *Preface*, Whitford mette giustamente in rilievo l'apporto dato dallo sviluppo della tecnologia informatica al rinnovamento e allargamento degli studi: la possibilità di accedere a fonti documentarie e bibliografiche, tramite un click, sta cambiando e, secondo Whitford, democratizzando in maniera sensibile la ricerca. Certo, le conseguenze di questi nuovi strumenti potranno però essere valutate e apprezzate solo tra diversi anni.

La guida è divisa in tre parti (*Confessional Trends*, *Regional Trends* e *Social and Cultural Trends*), dove i diciotto studiosi, prevalentemente statunitensi, presentano le principali novità registrate nel settore che illustrano e alla fine di ogni capitolo, insieme con un'indicazione delle future ricerche attese, è inclusa una bibliografia, che predilige i contributi in inglese con sorprendenti omissioni. Ai temi (tradizione luterana, esaminata da David M. Whitford; tradizione riformata, da Amy Nelson Burnett; *Early Modern Catholicism*, da Robert Bireley; ebrei da Matt Goldish e confessionalizzazione da Ute Lotz-Heumann) si affiancano le principali aree: Howard Hotson si occupa dell'Europa centrale, Barbara Diefendorf della Francia, Nicholas Terpstra dell'Italia, Peter Marshall dell'Inghilterra, Christine Kooi dei Paesi Bassi, Allyson Poska della Spagna e Bruce Gordon della Svizzera. Nell'individuare le nuove correnti storiografiche e i più recenti contributi può accadere, come nel caso della Riforma radicale, esaminata da R. Emmet McLaughlin, che si incontri il rammarico nel constatare il progressivo venire meno di quegli studiosi che al tema avevano fatto conquistare centralità nel dibattito negli anni Settanta (p. 109). Complessivamente, si assiste a un superamento dei temi tradizionali e all'affermazione ed esplorazione di nuovi campi di ricerca,

con una miglior definizione degli obiettivi. Inoltre, nell'evoluzione storiografica, accantonati alcuni temi, altri, come la religione popolare (Kathryn Edwards), la stregoneria (Erik Midelfort) e la *gender history* (Merry Wiesner-Hanks), così come nuove concezioni della storia dell'arte (Larry Silver) e un rinnovato interesse per libri e stampa, si sono definitivamente imposti, conquistando un terreno sempre più ampio. Soprattutto in quest'ultimo ambito, Pettegree pone in luce le importanti acquisizioni raggiunte, ma anche il ritardo nell'ordinare i dati in possesso delle diverse biblioteche. Il volume è edito nella collana «Sixteenth century essays and studies».

M. V.

★

CLAUDIO STILLITANO, *Il segreto di Campanella. Storie e leggende*, Ardore Marina (RC), Arti Grafiche Edizioni, 2007, 128 pp.

IL merito di questo volume è, come sottolinea Germana Ernst nella sua presentazione, la ricostruzione di un legame: quello di Tommaso Campanella con la sua Calabria, attraverso l'attenzione relativa alle leggende legate alla sua vita terrena. Ciò che conferisce un fascino del tutto particolare a tali pagine è la consegna di un'immagine di Campanella tesa di continuo tra ricordo e leggenda. Francesco Sorgiovanni, nella sua introduzione, sottolinea come il pregio di questo saggio, metà storico metà fabulistico, risieda proprio nella capacità di riuscire a fornire una rappresentazione multiforme di Campanella: filosofo, mago, astrologo, medico e matematico. Così tra realismo e incantesimo, tra realtà e fantasia, Stillitano rintraccia diverse leggende sorte attorno alla figura del filosofo calabrese; alcune già pubblicate o maggiormente conosciute, come quella sull'erba della sapienza (con la quale si attribuisce al filosofo una tale virtù grazie ad un'erba misteriosa che avrebbe mangiato da ragazzo), o del dito mignolo (in cui si narra della presenza in esso di un demonio che conferiva a Campanella doti profetiche). Del tutto originale invece la leggenda «d'o Suli, d'o Sennu e de Sofia», che Stillitano ricostruisce dalla viva voce di alcune donne di Stilo. L'ultima parte del volume si sofferma sulla biografia del filosofo, ripercorrendo le vicende che vanno dai primi anni di studi fino ai vari processi. Interessanti anche le pagine conclusive che raccolgono aneddoti relativi alla vita di Campanella narrati da lui stesso e da suoi vari studiosi. Il volume presenta nella sua parte finale anche un elenco di aforismi attribuiti al filosofo. Nel complesso si tratta di pagine che dimostrano la profonda passione per questo pensatore di Calabria che non sembra destinata a placarsi, sia per la ricchezza della sua riflessione sia per l'attualità costante del suo messaggio.

S. V.

★

MICHEL-PIERRE LERNER, *Le Monde des Sphères*, tome I: *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, XII, 402 pp.; tome II: *La fin du cosmos classique*, X, 530 pp., Paris, Les Belles Lettres, 2008.

I DUE volumi, pubblicati in seconda edizione rivista e aumentata, ripercorrono la storia delle sfere celesti – gli strani oggetti, così sono definiti nella prefazione (p. IX), che tra il IV secolo a. C. e gli inizi della prima età moderna hanno popolato lo spazio immenso compreso tra la luna e il firmamento. La ricerca muove dalle primissime formulazioni cosmologiche della sfericità del cosmo, che attraverso una gestazione secolare approderanno alla sistematizzazione aristotelica delle sfere celesti corporali (I, p. 40 sgg.), e percorre in sequenza storica le successive fasi dell'elaborazione filosofica e astronomica. Il primo volume, dedicato alla nascita e alla vita delle sfere fino alle soglie della rivoluzione scientifica, copre il considerevole spazio storico che inizia con la filosofia e la scienza greca, attraversa il medioevo arabo e occidentale e si chiude con Copernico e i sostenitori delle sfere celesti della prima età moderna. Punto nodale di questo periodo è la difficile relazione tra la concezione fisica e filosofica di Aristotele e le esigenze dell'astronomia osservazionale (I, pp. 55-81), che darà luogo a una lunga serie di critiche, a iniziare da quelle di Tolomeo, e discussioni proseguite sino al pieno Rinascimento. Nel volume successivo è affrontato l'abbandono della teorie delle sfere celesti tra la seconda metà del Cinquecento e la prima del Seicento. È in questa parte che si concentrano più chiaramente gli interessi specialistici dell'autore e di conseguenza gli interventi al dibattito storiografico. Tra questi, per citare soltanto quelli più significativi, la questione della impenetrabilità delle sfere, le complesse interazioni tra astronomia, fisica e filosofia naturale, l'abolizione delle sfere delle fisse e l'infinito fisico, e *last but not least* la difficile posizione di Copernico, sulla quale Lerner offre un bel saggio di rigore ed equilibrio interpretativo (cfr. I, pp. 131-138, e II, pp. 67-73). L'autore spazia con competenza e precisione tra periodi, autori e fonti, dall'antichità greca all'occidente medievale, dai poemi omerici ai manuali astronomici, passando in (relativamente) pochi capitoli da Omero a Pontus de Tyard, da Platone a Kepler. Una parte notevole di precisazioni e segnalazioni utili si trova nelle estesissime note, che in questa seconda edizione sono ulteriormente arricchite dal confronto con la bibliografia primaria e secondaria successiva alla prima edizione (1996-1997). Le dimensioni dell'opera, quasi mille pagine, potrebbero far pensare a un testo per la consultazione specializzata e *Le monde des sphères* è senza dubbio un lavoro di grande impegno e dottrina, ma la sua lettura, anche grazie a sagge scelte editoriali, risulta efficacemente scorrevole e ben accessibile anche al lettore informato non specialista. Chiude il volume un interessante saggio conclusivo, anch'esso già apparso e ora rivisto, sul concetto di 'sistema del mondo'.

D. T.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Valerio Del Nero, Jean-Louis Fournel, Teodoro Katinis, Armando Maggi, Chiara Petrolini, Barbara Pistilli, Leen Spruit, Dario Tessicini, Michaela Valente, Sonia Vezzano, Michele Vittori.

RICHARD HAKLUYT (c. 1552-1616):
LIFE, TIMES, LEGACY

NATIONAL MARITIME MUSEUM,
GREENWICH, LONDON, 15-17 MAY 2008

DAL 15 al 17 maggio 2008 si è tenuto presso il National Maritime Museum di Greenwich a Londra un convegno interamente dedicato alla figura di Richard Hakluyt, l'autore delle *Principal Navigations, Voiages [...] and Discoveries of the English Nation* (1^a ed. Londra 1589, 2^a ed. 1598-1600), opera conosciuta dal pubblico italiano grazie all'edizione antologica curata da Franco Marengo per la collana «I cento viaggi» (Milano, Longanesi, 2 voll., 1966-1971). Il convegno, promosso dalla British Academy, dalla Hakluyt Society, dalla Society for Renaissance Studies, dal Centre for Travel Writing Studies della Nottingham Trent University e da Bernard Quartich Ltd., è stato organizzato da Daniel Carey (National University of Ireland, Galway) e da Claire Jowitt (Nottingham Trent University). Riscoperte nell'età vittoriana da J. A. Froude, il quale individuò nell'opera del geografo inglese il manifesto ideologico dell'impero britannico, «the prose epic of the modern English nation», le *Principal Navigations* appartengono in realtà al genere rinascimentale delle collezioni di viaggi e vanno collocate perciò accanto alle *Navigazioni e viaggi* di Giovanni Battista Ramusio e ai *Grands voyages* di Théodore de Bry, come ha evidenziato ampiamente Joan-Pau Rubiés (London School of Economics, *From the history of travayle to the history of travel collections*). Ramusio, che Hakluyt riesce a tradurre in inglese grazie all'aiuto di John Florio, costituisce infatti un modello decisivo per le *Principal Navigations*, un punto sottolineato con forza da Margaret Small (University of Birmingham, *Hakluyt, Ramusio and the narratives of the Navigations e viaggi*). La scelta di Hakluyt di ordinare il materiale documentario secondo un doppio criterio, allo stesso tempo spaziale e temporale, adottando nella seconda edizione della sua opera «the double order of time and space» deve molto alle *Navigazioni e viaggi*. Come ha evidenziato David Armitage, fu proprio grazie a questa innovativa metodologia che Hakluyt fu in grado di produrre una 'svolta geografica' nella storiografia inglese inserendovi il continente americano (*The New World and British Historical Thought. From Richard Hakluyt to William Robertson*, in *America in European Consciousness*, ed. by K. Kupperman, North Carolina University Press, 1995, pp. 52-79). Hakluyt non può dunque essere ridotto a un semplice pianificatore dell'espansione coloniale inglese, ma va considerato invece parte integrante dei dibattiti intellettuali del Cinquecento intorno alla natura del mondo oltre i confini europei, come ha del resto sottolineato Mancall, nella sua

recente biografia del geografo inglese (*Hakluyt's Promise. An Elizabethan's Obsession for an English America*, New Haven & London, Yale University Press, 2007). Molti validi interventi, che non possono essere riassunti nello spazio di una cronaca (per l'elenco completo dei relatori e degli *abstracts* si rinvia al sito del National Maritime Museum <http://www.nmm.ac.uk>) si sono infatti concentrati sull'interesse di Hakluyt per le civiltà non europee, dall'Africa all'Asia: Nandini Das (University of Liverpool), Matthew Dimmock (University of Sussex), Bernhard Klein, (University of Kent), Joyce Lorimer (Wilfrid Laurier University, Ontario, Canada), Jyotsna G. Singh (Michigan State University).

Sui rapporti tra Hakluyt e de Bry sono invece ritornati a più riprese Peter Mancall (University of Southern California, *The visual world of Richard Hakluyt*), Sureka Davies (Warburg Institute, *From monstrosity to civility: Theodor de Bry's engravings of Virginians and Floridans*), e Stephanie Pratt (University of Plymouth, *Illustrating Indians in John White's drawings*): è grazie alla mediazione di Hakluyt che de Bry riesce infatti a pubblicare non solo la celebre *Briefe and True Report* di Thomas Harriot, ma anche gli acquerelli di John White sui nativi americani, destinati a rimanere fino all'inizio dell'Ottocento l'immagine di riferimento della rappresentazione del 'buon selvaggio'. Mary Fuller (Massachusetts Institute of Technology, *On Hakluyt's dullness*) ha quindi messo in discussione il luogo comune della critica – da C.S. Lewis a G. Parks – che ha finito per negare valore alla prosa di Hakluyt, evidenziando come una più attenta analisi letteraria sia invece indispensabile per una corretta interpretazione delle *Principal Navigations*. Sara Tyacke (Leverhulme Emeritus Research Fellow, *Mapping the world: the sources for Robert Dudley's Arcano del Mare*) si è poi concentrata sull'eredità intellettuale di Hakluyt nel Seicento italiano, ricostruendo la storia dell'*Arcano del Mare* di Robert Sidney, architetto navale al servizio di Ferdinando I tra Firenze e Livorno. Il convegno si è concluso con una tavola rotonda, coordinata da Daniel Carey, Claire Jowitt accanto a Will Ryan e Roy Bridges in vista di una nuova edizione critica delle *Principal Navigations*.

DIEGO PIRILLO

FIGURE DI 'SERVITÙ' E 'DOMINIO' NELLA CULTURA FILOSOFICA EUROPEA TRA CINQUECENTO E SEICENTO

CONVEGNO INTERNAZIONALE,
URBINO, 29-30 MAGGIO 2008

AFRONTE della nozione di potere, repertoriata e distinta analiticamente da modalità affini di controllo sociale (dominio, potenza, autorità...), la ricognizione concettuale dell'assoggettamento o della 'servitù' non sembra aver trovato grande accoglienza nei vari lessici e dizionari del pensiero politico, o almeno, l'onore di singoli lemmi che ne mettessero a fuoco le implicazioni e le sfumature al di là della sua versione legale considerata nel rapporto comando-obbedienza o dell'istituto storico della schiavitù. In questa direzione si è mosso il Convegno internazionale *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, che ha lasciato emergere, sullo sfondo della dimensione relazionale sempre implicata nell'esercizio del potere, la latitudine ermeneutica dei concetti chiave posti al centro della riflessione. A fare da catalizzatore del confronto, il paradosso logico della *servitude volontaire* analizzato da La Boétie nel suo celebre *Discours*. A monte delle pratiche di 'disciplinamento' moderno o della ricerca delle condizioni di legittimità del potere, La Boétie ne rimette in questione la stessa ragion d'essere, riconducendone l'origine all'atto insensato della perdita della libertà con cui i molti – uomini, villaggi, città – recidono un rapporto naturale e fraterno, nel fermo intento parenetico a liberarsi dal giogo della tirannia.

Nella trama di questo assalto incompiuto, la recezione laboetiana negli *Essais* di Montaigne viene colta da Desan nei termini di una *allégeance politique* che ha assimilato la differenza posta da La Boétie tra *servir* e *obéir*, ricompresa nell'alveo della *coutume* o della religione. La maturità storica raggiunta da Montaigne nel corso della propria travagliata scrittura, spinta ai margini della «résignation politique», che riconsidererà solo dopo il 1588 – e molte delusioni – la follia di un'obbedienza cieca e sistematica, marcherà la differenza da un ideale di libertà iniziale ridimensionato in seguito dalla pratica politica. Da un angolo diverso, che privilegia la «passion de la liberté», la coabitazione critica tra libertà e potere viene messa a tema da Nakam, attraverso una rilettura del saggio *De l'incommodité de la grandeur* centrata sulla confessione montaignana (*Je suis desgouté de maistrise et active et passive*), sostenuta dall'integrità di «une éthique du refus» forgiata nel profondo dal rispetto dell'umano, che si traspone in una «vive satire» dell'assolutismo e della tirannia quali forme perverse del potere. Come ha sottolineato Tournon, l'inattuabilità storica «de concevoir comme d'instaurer» la libertà politica nel mondo rigido e convulso di fine Cinquecento, non si risolve in una sterile «abdication», ma richiede lucidità e *conscience*, quella con cui l'autore degli *Essais* «mis sous ra-

ture» l'opera del suo *inviolable amy*, la stessa che è mancata, colpevolmente, alla diffusione interessata che l'ha messa *en lumière, et à mauvaise fin*, sacrificata al fuoco 'purificatore' di *Place de l'Ombrière*. Il debito che la memoria del *Discours* deve al gesto di Montaigne, confermato da Ragghianti dopo aver appurato attraverso uno studio accurato il carattere tardo di due nuove copie manoscritte del testo laboetiano, prende corpo nell'incisività di una parola «retenue» che lascia trapelare «en quelques mots» il suo orientamento essenziale, secondo le strategie allusive della scrittura silenica degli *Essais*. Ma l'«inscription en creux» della parola emancipatrice, è ancora Tournon a dimostrarlo, passa anche dalle deformazioni propagandistiche contemporanee dei testi in cui è custodita: la *Servitude volontaire*, palesava fin dal titolo la questione attuale della possibilità per i giudici delle corti di opporsi alle decisioni sovrane contrarie allo *jus gentium*. L'«appropriazione» del prezioso libello inizia dunque presto e sotto il segno della distorsione, delineando una «storia degli effetti» indagata da Panichi all'altezza della Rivoluzione francese, cogliendone le restituzioni prismatiche all'interno della pubblicistica rivoluzionaria e indugiando sulla figura di Marat che ne *Les chaînes de l'esclavage* se ne serve per esprimere le sue riserve sulla capacità del popolo di condursi alla liberazione o di custodirla. Letture diverse, parziali, che confermano il carattere di «microcosmo della rivoluzione» del *pamphlet*.

Il diritto di pronunciare il diniego – quella *seule syllabe* invocata da Plutarco ed evocata da Montaigne nella genesi della *Servitude volontaire* – richiamato da Tournon come istanza (controversa) riconducibile ai giudici delle corti sovrane, può assumere forme diverse ma ugualmente determinate, come dimostra l'accusa che l'umanista parigino Budé rivolge a Francesco I di non voler mantenere la promessa di fondare un collegio trilingue – il futuro *Collège de France* –, formulata nella prefazione dei *Commentarii Graecae linguae*, oggetto assieme alla versione manoscritta letta al sovrano, dell'analisi comparata di Sanchi. Una presa di posizione che rimette in questione il tradizionale rapporto di sottomissione dell'intellettuale al sovrano, interpretabile nel quadro più generale del cambiamento che investe le classi dirigenti in Francia tra '400 e '500 nella direzione di un'aristocrazia fondata sul sapere e non più sull'educazione militare-cavalleresca. Oppure può rimanere confinato nella propria coscienza, autorizzato dalla scissione tra *moi public* e *moi privé*, o perdere di ogni cogenza nel conformismo politico e sociale: temi questi tipicamente riconducibili al 'libertinage érudit', che lambiscono le coordinate della *servitù volontaria*, rispetto ai quali il concetto laboetiano può rivelarsi una sorta di utile reagent concettuale. Sollecitati in questo senso da Bianchi, i testi di Cyrano de Bergerac e di Sorbière palesano, secondo forme e modalità differenti, uno slittamento del paradosso formulato da La Boétie sul piano dell'adesione intenzionale e convinta a un potere politico considerato l'unico garante di pace – sostenuto attivamente anche nelle sue forme più dispotiche nel caso del traduttore di Hobbes. Ma la necessità della sottomissione è in Cyrano l'esito realistico della «servitù volontaria» posta a contatto con la realtà dei conflitti politici contemporanei, mentre l'ottica della critica morale dei suoi racconti utopici o fantastici restituisce una sostanziale aderenza alla nozione laboetiana, che stigmatizza negli uomini *pauvres serfs* il timore di rimanere senza padroni.

Sullo sfondo di tali questioni, rimane l'ineliminabile asimmetria nei rapporti di forza con il potere, ben presente a Machiavelli, ma invertita da La Boétie per essere ricondotta alla sua vera fonte, alla *puissance* che gli uomini *donano* all'Uno (o 'proiettano' nell'Uno, proprio perché ancora in loro possesso). Questa contrapposizione, acquisita dalla storiografia, rischia però di lasciare in ombra l'indagine machiavelliana condotta *ex parte populi*, su cui ha richiamato l'attenzione Frosini, soffermandosi su quei luoghi dei *Discorsi* in cui Machiavelli discute le ragioni per cui un popolo possa «perdere» la libertà, ovvero, pur dandosene l'occasione, non «riacquistarla» se non temporaneamente, reconsiderati all'interno dell'architettura complessiva dell'opera e del più generale rilancio del repubblicanesimo nell'Europa dominata dalle monarchie.

Il campo semantico raccolto intorno ai temi della libertà e della servitù non poteva non considerare anche la criticità della pratica della schiavitù, stretta tra il diritto naturale, il diritto di guerra e il diritto delle genti, registrata da Pirillo nell'ambito dell'aspra polemica che Alberico Gentili, sostenitore della legittimità della schiavitù dal punto di vista del diritto di guerra ma non da quello del diritto naturale, porta avanti, nel capitolo *De servis* del *De iure belli*, contro la posizione abolizionista assunta da Bodin nel primo libro della *République*. Un disancoraggio dal piano assoluto dei valori che, da un angolo radicalmente diverso, investe i temi della servitù e della libertà nella riflessione di Giordano Bruno, indagati da Canone con particolare attenzione agli *Eroici furori*: è nell'orizzonte della vicissitudine, in cui si collocano esistenze e valori, che tali concetti acquistano il loro senso. Sul versante fecondo e produttivo, la servitù volontaria manifesta positivamente la libertà dell'uomo di sciogliersi dalla tirannia del senso che incatena la moltitudine, per convertirsi all'esperienza intellettuale della natura infinita. La sua cifra più autentica è tutta in un duplice ossimoro: nella libertà *in suggestione* che non invidia *quei che son servi nella libertà*.

Riportandosi sulla scena originaria del vincolo servile evocata da La Boétie nel *malencontre*, Dagron lo problematizza alla luce della psicologia dell'amore che nell'Umanesimo funge da modello per la teoria dei vincoli politici. L'origine rivela così un *vulnus*: l'assenza di condivisione e un vuoto di reciprocità, dunque un *incontro* mai avvenuto, che «rend impossible l'amour, l'amitié ou le lien civil», come la morte dell'animo è in Ficino l'unico approdo possibile dell'*amore solitario*. Il quadro clinico del vincolo malato della *servitude volontaire* è policentrico e in grado di accogliere interessanti convergenze con i risultati laboetiani, come nel caso del *Trattato teologico-politico*, interrogato da Visentin in questa prospettiva. Anche per Spinoza la verticalità del potere è leggibile in senso ascendente, lungo un asse che, dalle dinamiche passionali e immaginative, conduce al dominio attraverso la superstizione come esito ineliminabile cui approdano la finitezza e l'impotenza del 'desiderio' umano: che sia il sovrano divinizzato di Spinoza o l'Uno di La Boétie, è comunque il destinatario di una proiezione distorta che nella sudditanza trova una difesa dalla paura o palesa il bisogno di un simulacro identitario. L'immaginazione rimane in ogni caso cruciale per entrambi, fonte della malattia del vincolo verticale, ma al contempo tramite della possibilità di 'portarsi' sul piano risanato dei vincoli orizzontali. Sui meccanismi che generano nella plebe l'amore

per il tiranno che la sfrutta, riflette anche Campanella nell'ambito della questione della ragion di stato. La critica della tirannide, al centro dell'intervento di Ernst, si traduce nel gesto smascherante del filosofo teso a rendere manifesti i limiti e gli inganni di un potere che, sulla distinzione tra etica e politica, fondata sull'astuzia e non su un'autentica prudenza, costruisce i propri vantaggi personali. Una distinzione perdente, oltre che ignara dei principi costitutivi della realtà, testimoniata dalla fine di molti eroi machiavellici e dalla profonda infelicità del tiranno, schiavo dei vizi e maschera tragica di una farsa che sperimenta tutte le virtualità della finzione. Ancora un tiranno infelice, come il Gerone di Senofonte, e inconsapevole *di ciò che è giusto e buono*, come non aveva mancato di rilevare Platone.

BARBARA PISTILLI · MARCO SGATTONI

FILOSOFIE E TEOLOGIE NELLA CULTURA MODERNA: FONTI E TESTI

FIRENZE, ISTITUTO NAZIONALE

DI STUDI SUL RINASCIMENTO

25-27 SETTEMBRE 2008

IL convegno, organizzato in collaborazione con la Scuola Normale Superiore di Pisa, l'Università «Gabriele D'Annunzio» di Chieti-Pescara e l'Università di Macerata, si è tenuto a Palazzo Strozzi, nella sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Partendo dal presupposto che le analisi condotte in chiave di laicizzazione si sono rivelate parziali e riduttive e hanno rappresentato una pietra d'inciampo nella ricostruzione del pensiero della modernità, i lavori hanno messo in luce la complessità di rapporti che, nei secoli xv-xvii, legano l'ambito filosofico a quello teologico. L'esame, svolto a più voci, ha riguardato anzitutto i rapporti, quando armoniosi e quando conflittuali, fra teologia e filosofia considerate quali distinte discipline; poi la rielaborazione, in chiave filosofica, di concezioni di originaria natura teologica di varia matrice.

Il convegno si è svolto in tre dense giornate, suddivise in sei diverse sessioni. Nella prima sessione è stata particolarmente sottolineata (B. Copenhaver, F. Pagani, E. Del Soldato, G. Piaia) la curvatura in senso cristiano che ha caratterizzato il riuso di fonti non cristiane (classiche, come Platone e Aristotele, ma anche ebraiche, come Eliyyà da Genazzano) nel xv secolo, presso autori come Pico, Pletone, Bessarione. Le relazioni presentate nella seconda sessione si sono concentrate sulla figura di Marsilio Ficino, contribuendo ad affinare l'analisi dei suoi testi, mettendo in evidenza il rapporto attribuito alle facoltà umane nella conoscenza del divino e il valore della profezia, ribadendo la dipendenza della complessità del pensiero ficiniano dal riuso di una grande varietà di fonti, anche di ambito cabalistico (C. Vasoli, M. Allen, J. Hankins, G. Bartolucci).

La terza sessione, dopo aver contribuito a definire il peso esercitato da fonti ebraiche e arabe nell'opera di un autore cristiano come Pico (G. Busi, M. Zonta), ha presentato una raffigurazione dell'albero sefirotico di Eliyyà Menahem Halfan (F. Lelli), ha sottolineato il nesso fra filologia dei testi sacri e rinnovamento della riflessione teologica in Erasmo (J.-C. Margolin) e, infine, ha rilevato l'incidenza di entrambi questi fattori nell'elaborazione della dottrina valdesiana (C. Tozzini). La sessione successiva ha riguardato anzitutto il pensiero di autori riformati, e in particolare il nesso dell'utopia di Andreae con la riflessione sul rapporto fra salvezza e opere (M. Cambi); il rinnovamento della questione del metodo, ad esempio in Melantone (M. Matteoli); il legame stretto fra la questione teologica e gnoseologica nell'opera di Francken (M. Biagioni). Il problema dell'individuazione del *criterium certitudinis, fil rouge* che lega questi temi, diventa cruciale nell'esame del

rapporto fra Montaigne e Sebond (N. Panichi), e fondamentale nell'analisi della riflessione di Hobbes (G. Paganini).

Nella quinta sessione sono stati rilevati alcuni esempi del riuso di fonti scritturali in chiave filosofica nell'opera di Bruno (N. Tirinnanzi, S. Bassi), è stato presentato un confronto fra l'eretico e il Panigarola (F. Meroi) ed è stata illustrata l'articolata riflessione bruniana sugli attributi divini (E. Scapparone). Infine, è stata analizzata la riflessione di Campanella sul rapporto fra volontà divina e libertà umana (P. Ponzio). La sessione conclusiva ha riguardato l'acme del processo di conversione della riflessione teologica in discorso schiettamente filosofico, individuato a partire dalla discussione dei rapporti fra la rappresentazione trinitaria della divinità e quella dell'interazione fra le facoltà in ambito conoscitivo nell'opera di Suarez (M. Forlivesi), proseguita con un esame dell'incidenza della riflessione dello stesso Suarez sulla filosofia di Leibniz (M. Priarolo), e culminata in un'analisi della conversione, operata da Spinoza, dei principali concetti teologici in altrettanti nodi portanti della riflessione filosofica (F. Mignini); infine, si è visto come il concetto originariamente teologico di 'stato di pura natura' finisca per essere utilizzato anche in una riflessione di ambito politico (E. Scribano).

Il convegno ha visto la partecipazione congiunta di grandi nomi della ricerca storico-filosofica e di giovani studiosi, permettendo così un confronto anche fra diverse generazioni, capace di rinnovare la ricerca aggiungendo nuovi spunti a indirizzi consolidati. Inoltre, la dimensione internazionale del confronto e la provenienza dei relatori da diverse scuole hanno consentito il confronto fra metodologie di ricerca e di esposizione dei risultati spesso diverse, contribuendo anche in questo modo a creare un'occasione di scambio e di reciproco arricchimento.

CINZIA TOZZINI

ZU EINEM ANNOTIERTEN EXEMPLAR
VON BRUNOS VOM UNENDLICHEN,
DEM ALL UND DEN WELTEN

THOMAS GILBHARD

BEI einer Revision des Buchbestandes an der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin kam jüngst ein annotiertes Exemplar der deutschen Übersetzung von Brunos *Vom Unendlichen, dem All und den Welten* zum Vorschein, welches eine gesonderte Aufmerksamkeit verdient. Es handelt sich hierbei um die Übersetzung von Ludwig Kuhlenbeck, welche 1893 in Berlin im Verlag von Hans Lüstenöder erschien. Das Exemplar der Berliner Universitätsbibliothek zeichnet sich durch zahlreiche handschriftliche Korrekturen aus, die sinnvollerweise nur dem Übersetzer L. Kuhlenbeck selbst zugeschrieben werden können.

Ludwig Kuhlenbeck (1857-1920) ist als eifriger Übersetzer Brunoscher Werke hervorgetreten. Seiner Initiative sind zahlreiche deutsche Übersetzungen der italienischen Dialoge und Poesie Brunos zu verdanken, die schließlich in der Publikation der Ausgabe der *Gesammelten Werke* mündete, die von 1904 bis 1909 im Verlag Eugen Diederichs in Jena erschien.¹ Seit Ende der 1880er Jahre hat Kuhlenbeck seine Übersetzungen sowohl in Anthologie wie auch diverser einzelner Dialoge herausgegeben.² Die hier besprochene Ausgabe stellt die erste deutsche Übersetzung von Brunos *De l'infinito, universo et mondi* dar.³ Eine neue Auflage erschien laut Salvestrini in Leipzig im Verlag von Albert Warnecke 1896 mit glei-

¹ Dieses Kapitel von Brunos Wirkungsgeschichte ist bisher kaum eigens untersucht worden. Einer der wenigen Beiträge zum Thema ist der Artikel von I. HEIDLER, *Zum Kontext der Gesammelten Werke Giordano Brunos im Eugen Diederichs Verlag (1904-1909)*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, p. 141-163; zu Kuhlenbeck siehe hier vor allem p. 144 sq.

² Zunächst erschien die Übersetzung des *Spaccio* unter dem Titel: *Giordano Bruno's Reformation des Himmels (Lo spaccio della bestia trionfante)*, Verdeutsch und erläutert von Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig, Rauert & Rocco, 1889 u.ö. (cf. V. SALVESTRINI, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, seconda edizione postuma a cura di L. Firpo, Firenze, Sansoni, 1958, n. 120-122); sodann die Anthologie *Lichtstrahlen aus Giordano Bruno's Werken*, herausgegeben von Ludwig Kuhlenbeck mit einem Vorwort von Moritz Carriere, Leipzig, Rauert & Rocco, 1891 (cf. V. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 17). Weitere Werke folgten; darüber hinaus hat Kuhlenbeck mehrere Studien zu Giordano Bruno vorgelegt, die freilich einen eher populär-wissenschaftlichen Charakter tragen (cf. e.g. SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 841, 1008, 1175, 1340).

³ Cf. SALVESTRINI, *Bibliografia*, cit., n. 103

chem Titel und Umfang.¹ Schließlich wurde diese Übersetzung unter dem neuen Titel *Vom unendlichen All und den Welten* als Band 3 Teil der Ausgabe der *Gesammelten Werke*, Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1904.²

Das Exemplar der Erstausgabe der Kühlenbeckschen Übersetzung, welches sich im Besitz der Berliner Universitätsbibliothek befindet, weist nun wie erwähnt zahlreiche handschriftliche Annotationen auf, die hier im folgenden kurz erörtert werden sollen.

Auffällig ist zunächst die Modifikation im Titel. Die erste Ausgabe der Übersetzung von 1893 trägt den Titel «Vom Unendlichen, dem All und den Welten». Für die spätere Ausgabe im Rahmen der *Gesammelten Werke* von 1904 ist der Titel in «Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten» geändert. Diese Änderung des Titels läßt sich nun genau anhand des Berliner Exemplars nachverfolgen: wie die hier beigegebene Abbildung zeigt, ist auf dem Titelblatt «Zwiegespräche» handschriftlich hinzugefügt und das substantivische «Vom Unendlichen, [...]» in ein adjektivisches «vom unendlichen All» geändert worden. Die gleiche Änderung des Titels begegnet zu Beginn der Übersetzung in der Titelüberschrift (p. 3). Ebendort ist die zugehörige philologische Anmerkung unter dem Titel gestrichen, die wie folgt anhebt: «Man kann bei Übersetzung des Titels zweifelhaft sein, ob infinito adjectivisch oder substantivisch zu nehmen, ob also nicht vielleicht statt obiger Übersetzung auch gelesen werden kann: Vom unendlichen All und seinen Welten [...]». Wie gesehen, änderte Kühlenbeck den Titel für die zweite Auflage just im besagten Sinne einer adjektivischen Auffassung des «infinito».

Über den Text der Übersetzung verstreut finden sich dann noch weiterhin vereinzelt stilistische Änderungen durch Tilgung oder Hinzufügung von Wörtern, außerdem sind die Fussnoten komplett neu durchnummeriert worden und entsprechen derart der Zählung in der späteren Auflage.

Des weiteren begegnen zahlreiche Korrekturen und Marginalien vor allem in der Einleitung. Unter dem Titel «Vorwort des Uebersetzers» (p. I-XXXVI) hat Kühlenbeck seiner Übersetzung eine umfangreiche Einleitung vorangestellt, in welcher er es unternimmt, einige geistesgeschichtlichen Bezüge von Brunos Denken bis hin zur Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Positionen aufzustellen. Dieses Vorwort ist in der Ausgabe von 1893 als fortlaufender Text verfasst; zur thematischen Übersicht werden nur eingangs gleichsam als Untertitel des Vorwortes stichwortartig genannt: «Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Dialoge Brunos. Brunos Verhältnis zu Copernikus und seinen Vorgängern. Die Unendlichkeits-Idee.» (p. I). Erst in der späteren Auflage von 1904 ist dieses umfangreiche Vorwort dann durch eigene Kapitel unterteilt. In unserem Berliner Exemplar finden sich nun mehrfach handschriftliche Einfügungen neuer Kapitelüberschriften.

¹ Cf. SALVESTRINI, *Bibliografia*, cit., n. 104. Nicht berücksichtigt ist in Salvestrinis Bibliographie der Umstand, dass die besagte Übersetzung von 1893 auch als Titelaufgabe vom Eugen Diederichs Verlag übernommen worden zu sein scheint. Ein umfang- und textgleiches Exemplar mit neuem Titelblatt und Umschlag des Diederichs Verlages, jedoch ohne Erscheinungsjahr, befindet sich beispielsweise im Bestand der Philologischen Bibliothek der Freien Universität Berlin (Signatur: Bd 1540, ehemals Bibliothek des Philosophischen Seminars, Inv.-Nr. 720).

² Cf. SALVESTRINI, *Bibliografia*, cit., n. 10 und 105.

ten, welche im wesentlichen derjenigen der späteren Ausgabe entsprechen. So sind folgende Überschriften interlinear eingefügt: p. II «Abriß der Geschichte der kosmologischen Anschauungen bis auf Bruno» (dem entspricht in der zweiten Auflage von 1904, p. III: «Abriß der Geschichte der kosmologischen Anschauung bis auf Bruno»); desgleichen ist p. VII eingefügt: «Brunos wahres Verdienst um die Kosmologie» (dem entspricht in der 2. Aufl., p. XII: «Brunos und Kopernikus wahres Verdienst um die Kosmologie»); sowie p. XIV «Kritik der Unendlichkeitsidee Giordano Brunos» (dann genau so gedruckt in der 2. Aufl., p. XXIV).¹ Schließlich ist im Berliner Exemplar der Schlußabschnitt des Vorwortes ab p. XXXIV nach dem Zitat von Goethes Gedicht «Die Weltseele» gestrichen; dieser Schlußabschnitt trug einen eher persönlichen Duktus beginnend mit den Worten «Ich darf diese Einleitung mit einigen persönlichen Bemerkungen schließen. [...]». Dieser Passus taucht dann in der späteren Ausgabe nicht mehr auf. Statt dessen findet sich zum Beschluß des Vorwortes in der späteren Ausgabe der Abschnitt unter dem Titel «Die Nachfolger Brunos in der Kosmologie» (p. LXII–LXXII), welcher in der Ausgabe von 1893 als «Nachwort des Uebersetzers über die Nachfolger Brunos in der Kosmologie» am Ende des Bandes erschien (p. 202–207).

Es kann freilich nicht Aufgabe der vorliegenden kurzen bibliographischen Notiz sein, eine umfassende Analyse der Texteingriffe darzulegen. Aus den bisherigen Erörterungen sollte allerdings bereits deutlich sein, dass es sich bei dem Berliner Exemplar nur um die Arbeitsvorlage des Übersetzer selbst, also das Handexemplar Kühlenbecks handeln kann, welches den Prozeß der Überarbeitung seiner Übersetzung von der ersten zur späteren Auflage dokumentiert.

Über die Provenienz dieses Handexemplars konnte noch nichts Genaues in Erfahrung gebracht werden. Das genannte Exemplar gehörte zur Zweigbibliothek Wissenschaftsgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin und trug dort die Signatur *Gd 136*. Die Bibliothek zur Wissenschaftsgeschichte wurde 1930 eingerichtet und konnte aufgrund hoher Etatmittel auch umfangreiche und zum Teil wertvolle Bestände antiquarisch erwerben.² Das vorliegende Exemplar Brunos trägt die Inventarnummer *WGo55/1979.442*, woraus erkenntlich ist, dass es erst im Jahre 1979 erworben worden ist. Im Zuge größerer Umstrukturierungsmaßnahmen wurde die Zweigbibliothek Wissenschaftsgeschichte vor wenigen Jahren aufgelöst und die Bestände in die Zentrale Universitätsbibliothek integriert, wo sie nach und nach in eine neue Systematik eingearbeitet werden. Das vorliegende annotierte Exemplar wurde nun in den Rara-Bestand der Zentralen Universitätsbibliothek überführt, wo es fortan unter der Signatur *2008 A 1151* katalogisiert ist und der Forschung zur Verfügung steht.

¹ Freilich sind nicht alle späteren Änderungen im Berliner Exemplar vermerkt, so ist zum Beispiel die neue Kapitelüberschrift «Einfluß der Brunoschen Philosophie auf die deutsche Dichtung», welche sich in der zweiten Auflage von 1904 p. LX findet, nicht an entsprechender Stelle (p. XXXII) im Berliner Exemplar eingetragen.

² Cf. den entsprechenden Eintrag über die Zweigbibliothek Wissenschaftsgeschichte der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität von A. LAMINSKI, in: *Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland*, Band 14: *Berlin – Teil 1*, herausgegeben von F. Krause unter Mitwirkung von P. Raabe, Hildesheim et al., Olms-Weidmann, 1995, p. 174–176.

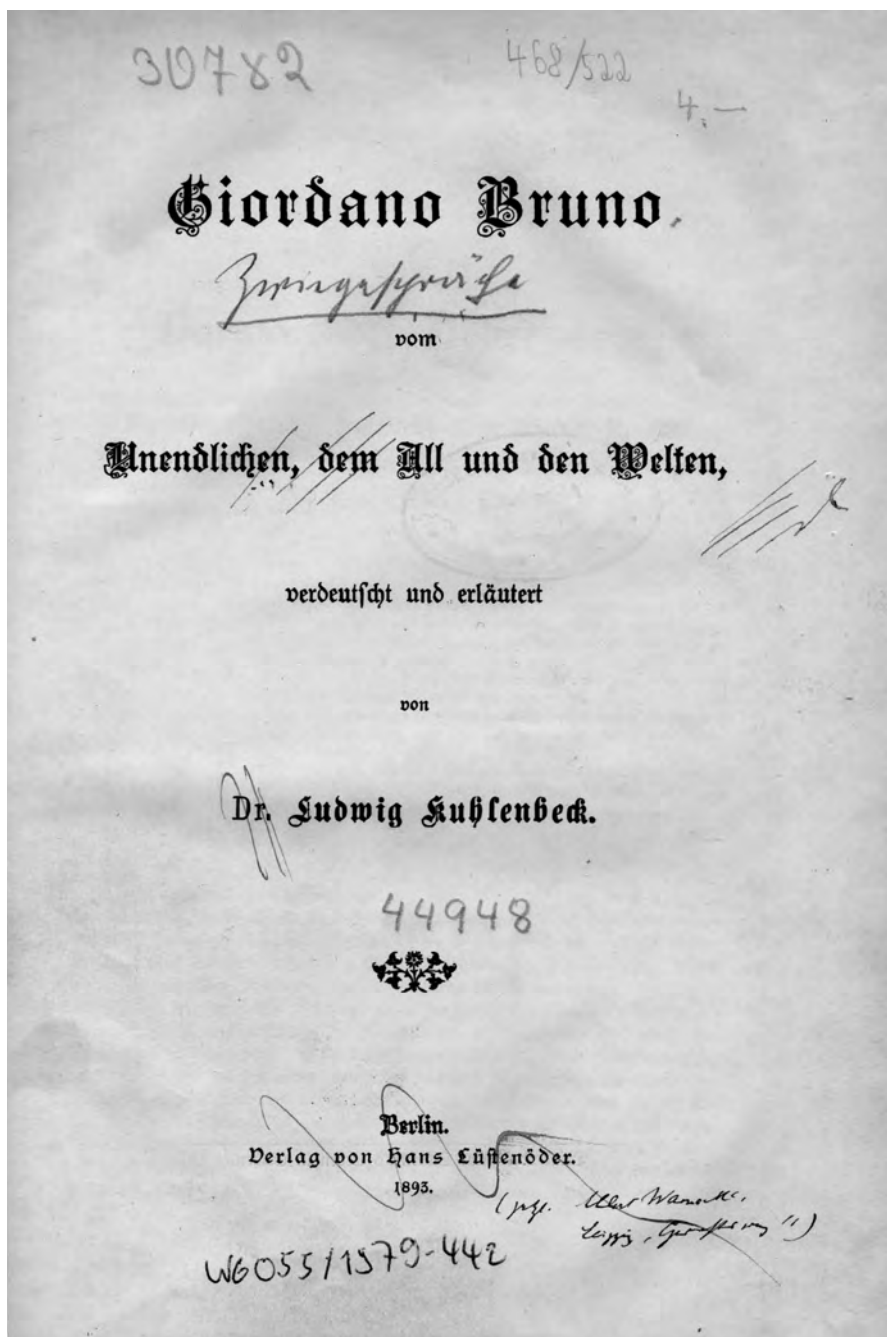


FIG. 1.

ARCHIVIO DEI FILOSOFI DEL RINASCIMENTO

GIORDANO BRUNO · TOMMASO CAMPANELLA

GIULIO CESARE VANINI

IL progetto dell'Archivio digitale dei filosofi del Rinascimento dell'Istituto Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR (<http://www.iliesi.cnr.it>) è stato ideato da chi scrive sulla base di una proficua attività di collaborazione che ha coinvolto, oltre all'ILIESI,¹ la Cattedra di Storia della filosofia del Rinascimento dell'Università degli Studi di Roma Tre, alcuni collaboratori di «Bruniana & Campanelliana», nonché altre Istituzioni e singoli studiosi. Il progetto si inserisce, dal 2007, tra i programmi della linea di ricerca CNR «Studi sul lessico filosofico europeo dall'Umanesimo al xx secolo» (IC.P01.005). Obiettivo del progetto è rendere disponibili testi – sia nelle stampe originali sia in trascrizione –, spogli lessicali, documenti, testimonianze, traduzioni, strumenti bibliografici, studi critici e altri materiali.

L'Archivio digitale dei filosofi del Rinascimento si rivolge a studiosi, ma anche a quanti – dottorandi, insegnanti, studenti, ecc. – siano interessati ad approfondire dei percorsi di ricerca sulla cultura filosofica rinascimentale. Nella prima fase di realizzazione, l'Archivio digitale dei filosofi del Rinascimento sarà dedicato a figure chiave del tardo Rinascimento e della prima modernità: Giordano Bruno,² Tommaso Campanella,³ Giulio Cesare Vanini.⁴

Si è deciso di partire da Vanini, anche tenendo conto della difficoltà di reperimento in Internet di una rigorosa documentazione sul filosofo di Taurisano.

EUGENIO CANONE

Si pubblica qui di seguito il testo dell'intervento di Ada Russo alla presentazione dell'Archivio Giulio Cesare Vanini (Lecce, Università degli Studi del Salento, 23 maggio 2008). Alla presentazione dell'Archivio hanno partecipato Eugenio Canone, Francesco Paolo Raimondi e vari docenti dell'Università.

¹ Del personale dell'ILIESI partecipano al progetto Ada Russo (che ha collaborato sin dall'inizio al progetto e ha curato la realizzazione web dell'Archivio Giulio Cesare Vanini), Annarita Liburdi (ricerche storico-bibliografiche), Simona Lampidecchia (sviluppo web ed elaborazione dati).

² Archivio a cura di Eugenio Canone (ILIESI), Delfina Giovannozzi (ILIESI), Tiziana Provvidera (John Cabot University, Rome).

³ Archivio a cura di E. Canone, Germana Ernst (Università di Roma Tre), Andrea Suggi (Università degli Studi di Venezia). Segnalo che, grazie a una borsa di studio del CNR, Suggi ha messo a punto un lessico etico-politico campanelliano sulla base di un gruppo significativo di scritti italiani del filosofo di Stilo (il lessico e i testi integrali saranno pubblicati nell'Archivio campanelliano).

⁴ Archivio a cura di Francesco Paolo Raimondi.

ARCHIVI STORICO-DOCUMENTARI: L'ARCHIVIO GIULIO CESARE VANINI

NEL corso delle attività di ricerca svolte dall'ILIESI sono stati creati archivi diversi per forma e contenuto: raccolte di testi, cataloghi bibliografici, collezioni di documenti, dati lessicali e lessicografici diversamente strutturati.¹ In tempi diversi questi archivi sono stati informatizzati: in pratica, i documenti cartacei posseduti sono stati riversati su supporti magnetici e le informazioni inerenti tali documenti sono state idoneamente strutturate.²

Nasce così, agli inizi degli anni ottanta del Novecento, la *Banca dati di testi filosofici dell'età moderna*, una raccolta dei testi filosofici e scientifici scelti tra i più rilevanti per la circolazione delle idee e la storia del pensiero nell'età moderna.³ Negli anni novanta si informatizza il catalogo della biblioteca dell'ILIESI, costituito da circa 4.000 volumi di interesse scientifico nell'ambito del pensiero filosofico, della storia delle idee e della terminologia filosofica.⁴ Nello stesso periodo è realizzata la versione elettronica della raccolta di tutte le testimonianze relative a Socrate e ai cosiddetti Socratici minori, sulla base delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, curate da Gabriele Giannantoni, ed è riprodotta in formato digitale la raccolta completa di tutti i testi relativi ai cosiddetti Presocratici, secondo la raccolta Diels-Kranz.⁵ Le indicazioni bibliografiche relative alle tradizioni filosofiche e culturali greche della Magna Grecia e della Sicilia antica sono organizzate per costituire l'omonima banca dati.⁶ Alla fine degli anni novanta è realizzata la banca dati per l'*Osservatorio neologico della lingua italiana* (Onli), che raccoglie le innovazioni lessicali nella lingua italiana, con particolare riferimento alle formazioni neologiche rilevate in quotidiani e periodici di ampia diffusione.⁷

¹ Un ampio quadro delle attività dell'ILIESI è descritto nel capitolo *Centro di studio: le attività* in A. LIBURDI, *Per una storia del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 2004, pp. 13-43 (disponibile anche on-line, sul sito dell'ILIESI, alla voce *Presentazione*) e nel capitolo *I nuovi progetti* in A. LIBURDI, *Il Lessico Intellettuale Europeo dal 2001 al 2006. Da Centro di Studio a Istituto*, Roma, 2007, pp. 42-46.

² Si veda tutto il capitolo *Le banche dati dell'ILIESI* in A. LIBURDI, *Il Lessico Intellettuale Europeo dal 2001 al 2006*, cit., pp. 32-40.

³ Si veda il paragrafo *La banca dati del LIE* in A. LIBURDI, *Per una storia del Lessico Intellettuale Europeo*, cit., pp. 20-25.

⁴ Il catalogo della biblioteca agisce da raccordo tra il patrimonio bibliografico posseduto dall'Istituto e gli altri archivi elettronici quali la *Banca dati di testi filosofici dell'età moderna*, l'*Archivio dei citati* e l'*Archivio dei Lessici*. Una breve presentazione dei cataloghi è presente nella sezione *Biblioteca*, sotto la voce *Storia*.

⁵ Per una presentazione degli archivi si veda *Cyber-Socratica. New Approaches and Research-tools in Ancient Philosophy*, «Linguistica Computazionale», xx, 2004, pp. 473-487 (numero speciale della rivista: *Digital Technology and Philological Disciplines*, eds. A. Bozzi-L. Cignoni-J.L. Lebrave).

⁶ La banca dati è consultabile on-line sul sito web dell'ILIESI, alla voce *Banche dati*.

⁷ Per una presentazione del progetto vedi G. ADAMO, V. DELLA VALLE, *L'Osservatorio neologico della lingua italiana: linee di tendenza nell'innovazione lessicale dell'italiano contemporaneo*,

Altri archivi sono in gran parte realizzati o in via di realizzazione, come l'archivio dei lessici filosofici dell'età moderna – un corpus di dizionari in latino che rappresenta un capitolo importante nella storia della lessicografia filosofica –, l'archivio bruniano e campanelliano (sezioni dell'Archivio dei filosofi del Rinascimento), l'Archivio di testi per la storia dello spinozismo, gli archivi digitali con accesso semantico del progetto europeo Discovery (Digital Semantic Corpora for Virtual Research in Philosophy).¹ Tutti questi archivi, che si sono costituiti nel tempo, sono stati pubblicati in rete – o lo saranno a breve – nell'intento di mettere a disposizione, non solo della comunità scientifica, ma anche di un'utenza più generale, documenti che spesso rappresentano un patrimonio culturale di indubbio valore.

L'Archivio Giulio Cesare Vanini si inserisce all'interno dei progetti che raccolgono queste attività di raccolta e documentazione sistematica dell'ILIESI, sottolineandone il significativo carattere di collaborazione con studiosi ed esperti della materia, rappresentati in questo caso dal rapporto di collaborazione con Francesco Paolo Raimondi, curatore del lavoro di ricerca su Vanini.²

Ma cosa si intende per archivio? Secondo la definizione del vocabolario Treccani, un archivio è una «raccolta ordinata e sistematica di documenti privati o pubblici», una «raccolta di atti, testi stampati, documenti giornalistici, fotografici, ecc., che possono in un certo modo avere valore documentario».³

Mi sembra importante sottolineare in questa definizione i termini «ordinata e sistematica» che contraddistinguono la raccolta di informazioni, perché sia considerata un archivio. Quindi non una generica ed eterogenea collezione di documenti, ma una raccolta ragionata, «in cui i documenti vengono conservati secondo determinati criteri atti a facilitarne la ricerca e il reperimento».⁴

In base a questa definizione i materiali, che Francesco Paolo Raimondi ha raccolto e organizzato, rappresentano sicuramente un archivio per quanto riguarda l'ordine e la sistematicità.⁵ I materiali infatti sono suddivisi in più sezioni, che

in *Innovazione lessicale e terminologie specialistiche*, a cura di G. Adamo e V. Della Valle, Firenze, Olschki, 2003, pp. 83-105.

¹ Cfr. A. LIBURDI, *Il Lessico Intellettuale Europeo dal 2001 al 2006*, cit., pp. 45-46.

² L'Archivio è consultabile sul sito web dell'Istituto, alla voce *Archivi storico-documentari*.

³ *Il Vocabolario Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2003, s.v. *archivio*.

⁴ Lo Zingarelli 2005. *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 2004, s.v. *archivio*.

⁵ Attualmente i materiali raccolti nell'Archivio Vanini comprendono un totale di circa 4600 'cartelle', comprese le presentazioni (circa 110 cartelle), gli studi critici (circa 560 cartelle) e i testi latini – in edizione originale e in trascrizione critica – dell'*Amphitheatrum* e del *De admirandis*. I testi latini, con relativa trascrizione, comprendono circa 2760 pagine, cui si aggiungeranno altre circa 1300 pagine di traduzione italiana. La *Bibliografia* (circa 470 cartelle), comprende per l'Ottocento circa 1800 titoli di più o meno 1400 autori. I titoli sono corredati da note bibliografiche e di commento (i testi citati sono in 16 lingue: ceco, danese, francese, galles, inglese, italiano, latino, olandese, polacco, portoghese, russo, serbo, spagnolo, svedese, tedesco, ungherese). La bibliografia complessiva comprenderà circa 7000 titoli in circa trenta lingue. Le testimonianze sono 66 nell'arco di un trentennio (1619-1653), di cui 41 in lingua francese, 23 in latino e 2 in inglese. I documenti sono 223 e provengono da venti archivi europei, pubblici e privati (nella presentazione della sezione c'è l'elenco degli archivi): 96 documenti

contengono documenti e informazioni di natura omogenea dal punto di vista del contenuto. In realtà, dal punto di vista dell'organizzazione dei materiali, la documentazione relativa a Vanini corrisponde al materiale preparato per una pubblicazione a stampa. Esiste infatti un indice molto particolareggiato, che elenca le diverse sezioni (o capitoli) in cui sono divisi tutti i materiali storico-documentari. Ogni sezione contiene una introduzione ai documenti pubblicati, e ogni sezione è seguita da un'appendice che contiene la documentazione descritta. Ed effettivamente per l'archivio Vanini, nella prima fase del suo sviluppo, abbiamo seguito questa articolazione da testo a stampa, per cui il materiale è suddiviso in otto sezioni ed è preceduto da una *Presentazione*. Sono poi elencate la sezione *Vita e opere*, che contiene un'ampia cronologia della vita di Vanini; la sezione *Testi*, in cui sono presenti i due testi pubblicati dal filosofo, l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* e il *De admirandis*, preceduti ciascuno da una scheda storico-bibliografica, con le 'immagini' delle stampe originali dei due testi e dalla trascrizione delle stesse; la sezione *Documenti*, che raccoglie documenti riguardanti la vita di Vanini, ed è preceduta da un'introduzione che illustra i criteri seguiti nella raccolta e trascrizione dei documenti, nonché le principali fonti bibliografiche; la sezione *Testimonianze*, che comprende testi pubblicati nel primo trentennio successivo alla morte del filosofo, anche in questo caso preceduti da un'ampia introduzione sul significato e sull'analisi storico-filologica delle fonti; la sezione *Iconografia*, in cui sono state raccolte e commentate le immagini legate alla vita e all'opera di Vanini, come pure agli ambienti e alle personalità da lui frequentati; la sezione *Bibliografia*, che registra tutte le pubblicazioni in cui, a vario titolo, viene citato Vanini, organizzate in schede bibliografiche 'ragionate', in cui viene data una valutazione critica dei contributi storiografici più significativi; la sezione *Studi critici*, in cui si pubblicheranno articoli inediti (anche sul lessico vaniniano) e si ripropongono studi vaniniani di particolare rilevanza. Sono da ricordare, infine, le sezioni *Fonti* (con materiali sulle 'fonti' utilizzate da Vanini), *Lessico* (sulla base di termini/concetti chiave degli scritti vaniniani) e *Bachecca* (strumento di aggiornamento su pubblicazioni e iniziative relative al filosofo di Taurisano).

Il materiale digitalizzato e raccolto nell'Archivio Vanini, inoltre, essendo pubblicato sul web, può sfruttarne le caratteristiche ipertestuali. Nella seconda fase di preparazione dell'archivio sono perciò stati individuati e inseriti una serie di collegamenti tra le varie sezioni, in corrispondenza delle relative informazioni. L'individuazione di questi collegamenti rende possibile 'navigare' da una sezione all'altra dell'archivio, passando dalla citazione di un documento al documento stesso, dal testo di una presentazione all'apparato delle note, dalla pagina originale dell'opera alla sua trascrizione testuale. È poi possibile sfruttare le capacità multimediali di materiali pubblicati in ambiente web, vale a dire i vari mezzi con cui si può dare un'informazione: la parola scritta, l'immagine fotografica, le

sono in lingua latina, 47 in italiano, 42 in inglese, 25 in francese, 12 in spagnolo, 1 in greco. Tutti i documenti in lingua non italiana sono stati tradotti. L'iconografia comprende 105 immagini, scaglionate in dodici sezioni. Gli 'studi critici' per ora accessibili comprendono circa 540 pagine, le quali saranno raddoppiate quando saranno immessi gli altri studi già previsti.

immagini in movimento, il suono. Immagini, suoni, e parole (orali o scritte) sono infatti nel web tutti veicoli di informazione. Attualmente nell'Archivio Vanini l'apparato iconografico permette di accedere alla riproduzione di foto e immagini, e le pagine dei testi sono riproduzioni digitali di quelle originali; ma è possibile pensare alla possibilità di pubblicare la registrazione di un'intervista, il video di una conferenza, o ulteriori materiali audio e visivi che dovessero essere giudicati degni di essere conservati e resi noti.

Tuttavia, perché questo archivio possa essere consultato al meglio, deve contenere in sé, come è stato detto precedentemente, i criteri per facilitare la ricerca e il reperimento dei materiali: criteri che devono essere opportunamente codificati in strutture idonee. Per questo, la terza fase di preparazione dell'Archivio Vanini ha come obiettivo quello di organizzare in maniera più precisa i dati esistenti, applicando strutture diverse e mirate, soprattutto a quelli testuali e bibliografici. Questo permetterà lo sviluppo di un motore di ricerca per i testi, per svolgere analisi di tipo lessicografico delle opere pubblicate, nonché di un motore di ricerca per le informazioni bibliografiche, per effettuare anche in questa sezione ricerche precise sul contenuto delle schede storico-bibliografiche.

Infine, quello che crediamo vada sottolineato è che l'Archivio Giulio Cesare Vanini, in quanto raccolta di documenti bibliografici, storici e testuali pubblicati on-line, dovrebbe puntare ad essere un punto di riferimento per quanti sono interessati all'autore, al suo ambiente e alla sua epoca. Nello stesso tempo, tale archivio dovrebbe garantire l'arricchimento non solo dei materiali e dei documenti raccolti, ma anche degli strumenti messi a disposizione di chi accede alle sue pagine. In questa prospettiva potrebbe, per esempio, essere interessante la costituzione di un'area 'collaborativa' in cui da un lato svolgere attività di segnalazione e di pubblicizzazione di nuove iniziative e, dall'altro, permettere lo scambio di opinioni, informazioni e conoscenze.

ADA RUSSO

SPHAERA



ANNIUS OF VITERBO ASTROLOGER: PREDICTING THE DEATH OF FERRANTE OF ARAGON, KING OF NAPLES

MONICA AZZOLINI

SOMETIME between 1 and 2 pm on 24 November 1475, the prophet-astrologer Giovanni Nanni of Viterbo – better known as Annius of Viterbo – was asked to cast an astrological interrogation posing the following question: is King Ferrante dead, will he die, or will he escape his illness? This question was posed by the Podestà of Genoa at the request of none other than Galeazzo Maria Sforza, second duke of Milan, and had a manifest political nature. Galeazzo's request was prompted by the illness of his relative and long-term adversary, King Ferrante of Aragon, who had fallen sick in Naples that month.

By their very nature, astrological interrogations had a marked pragmatic aim. Their scope was to find out almost immediately the outcome of a certain event, or at least the likelihood that something might happen. Why did Galeazzo feel the need to resort to this type of astrological prediction? Did he see a specific function in interrogations? Was there anything contingent that prompted him to turn to Annius for advice? This article seeks to answer these questions by placing Annius's interrogation within the political context that generated it, thus hoping to shed new light on the nature and scope of this astrological practice. It also wishes to illuminate a little studied aspect of Renaissance astrological practice that deserves further study for its political relevance.¹

ANNIUS OF VITERBO AND ASTROLOGY

Now better known for his historical forgeries of the works of Berosus,² the Do-

¹ This article anticipates some of the results of a forthcoming book on the intersection of politics, astrology and medicine at the Sforza court. In the notes SPE and SPS stand for 'Sforzesco, Potenze Estere', and 'Sforzesco, Potenze Sovrane'.

² On Annius's life and career, see the classic study of R. WEISS, *Traccia per una biografia di Annio da Viterbo*, «Italia medioevale e umanistica», v, 1962, pp. 425-441; to be complemented (and at times corrected) by the more recent work of E. FUMAGALLI, *Aneddoti della vita di Annio da Viterbo O.P. (I-II-III)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», L, 1980, pp. 189-199; LII, 1982, pp. 197-218. There is a vast bibliography of studies on Annius's forgeries. I indicate here only the most significant works in English and Italian. On Annius's construction of an Etruscan genealogy, see W. STEPHENS, *The Etruscans and the Ancient Theology of Annius of Viterbo*, in *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, ed. P. Brezzi et al., New York-Rome, Istituto di Studi Romani, 1984, pp. 309-22; on Annius's forgeries and their reception, see W. STEPHENS, *De historia gigantum: Theological Anthropology before Rabelais*, «Traditio», XL, 1984, pp. 41-89; C. LIGOTA, *Annius of Viterbo and Historical Method*, «Journal of the Warburg and Courtauld In-

minican humanist and forger Anniius of Viterbo was also an accomplished astrologer.¹ As earlier historians have noticed, Anniius's interest in astrology was neither fleeting nor superficial. Already in a short treatise of 1471 entitled *De imperio Turchorum*, he used astrological theories to announce the inevitable decline of the Turks and the rise of Christianity. This treatise was eventually published as an appendix to Anniius's gloss on the Apocalypse of St John, and both gloss and astrological treatise were published together with the title *De futuris Christianorum triumphis in Saracenos* in 1480. The fact that the text circulated also with the title *Glosa super Apocalypsim de statu ecclesiae ab anno MCCCCLXXXI usque ad finem mundi* somewhat obscures the existence of this little studied astrological treatise in the appendix, and yet Anniius's use of Albumasar's historical astrology demonstrates sound familiarity with this Arabic astrological tradition.² During the following decade Anniius's interest in astrology seems to have expanded substantially, and by 1473 we find him practicing as a professional astrologer for one of the major Renaissance courts of the Italian peninsula, the Sforza of Milan.

Ferdinando Gabotto's pioneering articles in the late nineteenth-century on court astrology, and Edoardo Fumagalli's researches on Anniius himself almost a century later provide us with a wealth of information about his practice as an astrologer. Nevertheless, questions remain concerning to the function and significance of the 1475 interrogation.³ In what follows I shall briefly outline Anniius's

stitutes», L, 1987, pp. 44-56; A. GRAFTON, *Forgers and Critics: creativity and duplicity in western scholarship*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 1990; IDEM, *Inventions of Traditions and Traditions of Invention in Renaissance Europe: The Strange Case of Anniius of Viterbo*, in A. GRAFTON, A. BLAIR (eds), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Philadelphia-London, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 8-38; R. FUBINI, *L'ebraismo nei riflessi della cultura umanistica*. Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Annio da Viterbo, and Annio da Viterbo nella tradizione erudita toscana, in R. FUBINI, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 290-333; 335-342. For Anniius's history of Viterbo and various other aspects of his production, see also *Annio da Viterbo. Documenti e ricerche*, Rome, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981.

¹ On Anniius's practice of astrology, see F. GABOTTO, *L'astrologia nel Quattrocento in rapporto con la civiltà. Osservazioni e documenti storici*, «Rivista di filosofia scientifica», VIII, 1889, p. 401; IDEM, *Nuove ricerche e documenti sull'astrologia alla corte degli Estensi e degli Sforza*, «La letteratura», VI, 1891, p. 19; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1934, IV, pp. 263-67, 434, 439; WEISS, *Traccia per una biografia*, pp. 429-430; FUMAGALLI, *Aneddoti* (III), pp. 199, 203-208, 212-216. The best work on Anniius's juxtaposition of prophecy and astrology, with a rich discussion of his *De futuris Christianorum triumphis in Saracenos*, is C. VASOLI, *Profezia e astrologia in uno scritto di Annio da Viterbo*, in his *I miti e gli astri*, Naples, Guida, 1977, pp. 17-49; a brief but perceptive mention of Anniius's belief in the influence of the stars in history is in GRAFTON, *Inventions of Traditions*, pp. 17, 23. A summary of Anniius's practice as an astrologer is offered by P. MATTIANGELI, *Annio astrologo e alchimista*, in *Annio da Viterbo*, pp. 269-275.

² On this work, see VASOLI, *Profezia e astrologia*, pp. 17-49. On Albumasar's historical astrology, see *Abu Ma'sar on Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties*, ed. and transl. by K. Yamamoto and C. Burnett, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, 2 vols.

³ While Fumagalli discussed this prognostication, he left some questions open regarding its nature, scope and content. These will be addressed in the final section of this article. See FUMAGALLI, *Aneddoti* (I-II), pp. 213-214.

activities for the Sforza court so as to provide a context for the interrogation. I shall then turn to the interrogation itself, this time to resolve some outstanding questions relating to the historical events surrounding it.

ANNIUS AND GALEAZZO SFORZA, THE ASTROLOGER AND THE CLIENT

The 1475 interrogation that opened this article was not the first document to testify to Annio's contacts with Galeazzo Maria Sforza. Rather, it comes almost at the end of a brief period of about three years in which Annio offered his services to Galeazzo, a period that ended with Galeazzo's assassination in 1476. The astrologer from Genoa had already served the duke in this capacity a few years earlier, on 10 January 1473, when he sent Galeazzo a personal prognostication for that year, this one based on his own nativity, and divided into four distinct sections. The first discussed the duke's health, the second the wars that would be relevant to the duchy, the third political success, and the fourth the future of his progeny.¹ Later in the same year, moreover, Annio produced for Galeazzo an annual prognostication, a *iudicium de qualitate temporum*.² Another annual *iudicium* of the same type was requested by the Sforza in 1475, thus attesting to Annio's solid reputation as an astrologer and Galeazzo's own inclination to collect and evaluate this type of information as a Renaissance form of political 'intelligence'.³ How, then, should we read a very different kind of astrological prognostication, namely that of 1475 on the possible death of Ferrante? Why did Galeazzo resort to an astrological interrogation? And what gave such urgency to his request? Seeking to answer these questions requires us to place this interrogation firmly within the politico-diplomatic context in which it was formulated.

¹ «primo de sanitate aut egritudinibus quibus succurris possit causis ad plenum cognitis. Secundum de bellica expeditione et imperio acquirendo. Tertio de processo dominii. Quartum de successione heredum tuorum». This personal prognostication is accompanied by a letter where Annio explicitly declares that he made the *iudicium* on the basis of Galeazzo's nativity. The letter and the parchment with the *iudicium* are in Archivio di Stato di Milano (henceforth ASMi), Diplomatico, Diplomi e Dispacci Sovrani, Milano, cartella 6 (Genoa, 10 January 1473). This very *iudicium* «in carta capretina» is mentioned also in a letter from Genoa by Giovanni Pallavicino da Scipione dated 13 January 1473. The two letters are transcribed in FUMAGALLI, *Aneddoti* (III), pp. 205-206; Pallavicino's letter is transcribed also in MATTIANGELI, *Annio astrologo e alchimista*, p. 271 (note 58).

² An annual *iudicium* for 1473 is still preserved in ASMi, Sforzesco, Miscellanea Astrologica (henceforth Miscellanea), 1569. Fumagalli tentatively located a *iudicium* for 1475 in ASMi, SPE, Rome, 82, but there are problems with the date of this attribution. See FUMAGALLI, *Aneddoti* (III), pp. 215-216.

³ The request was mediated by Guido Visconti, vice-governor of Genoa. The letter (Galeazzo Maria Sforza to Guido Visconti, Galiate, 4 November 1475) is now in ASMi, SPE, Genova, 962. This letter was first quoted in Gabotto, *L'astrologia nel Quattrocento*, p. 401, and more recently in MATTIANGELI, *Annio astrologo e alchimista*, p. 271 (n. 59). It is also discussed in FUMAGALLI, *Aneddoti* (III), p. 213.

WANTING INFORMATION: GALEAZZO'S LACK OF POLITICAL INTELLIGENCE

As Vincent Ilardi has argued, the relationship between the Kingdom of Naples and the Duchy of Milan holds the key to a deeper understanding of the entire political and diplomatic scene of Renaissance Italy. More importantly, political historians have seen in Ferrante's troubled relations with the two sons of Francesco Sforza, Galeazzo and Ludovico Maria, «the fatal linear progression leading to the French invasion of Italy in 1494».¹ It is therefore important to understand what led Galeazzo to interrogate the stars about Ferrante's fate, and indeed whether or not Galeazzo desired him to die.

Famously depicted by Jacob Burckhardt as the most ferocious prince of his time, Ferrante was in fact an astute diplomat of wide geo-political acumen.² As historians have noted, his appalling reputation may have been generated by the violent controversies that characterized his reign.³ Ferrante's ascent to power was troubled both by the contested legitimacy of the Aragonese rule over the Kingdom of Naples (on which the French cadet branch of the Anjou had a genuine claim), and by his own illegitimacy. His position in the early years of his reign was thus particularly problematic.⁴ Pope Calixtus III had been reluctant to legitimate Ferrante's claims to the throne and this constituted a serious blow to his credibility as a ruler. In his correspondence with the other Italian states, and Milan in particular, Ferrante showed awareness of the problematic nature of his relationship with the papacy.⁵

¹ V. ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia: Ferrante and Galeazzo Maria Sforza, friendly enemies and hostile allies*, in D. ABULAFIA (ed.), *The French Descent into Renaissance Italy, 1494-95. Antecedents and Effects*, Aldershot, Ashgate, 1995, p. 91.

² J. BURKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, London, Phaidon Press, 1960, p. 23.

³ D. ABULAFIA, *Ferrante of Naples: The Statecraft of a Renaissance Prince*, «History Today», XLV, February 1995, pp. 19-20.

⁴ On the long dispute over the Neapolitan lands by the French house of Anjou and the Spanish house of Aragon, see A. RYDER, *The Angevin bid for Naples, 1380-1480*, in ABULAFIA, *The French Descent*, pp. 56-69. The early years of Ferrante's reign have received some scholarly attention. For a useful overview of the current state of the scholarship, see D. ABULAFIA, *The inception of the reign of King Ferrante I of Naples: the events of the summer 1458 in the light of the documentation from Milan*, in ABULAFIA, *The French Descent*, esp. pp. 71-72, and notes 1-6. An invaluable source remains the *Dispacci sforzeschi da Napoli* ed. by F. Senatore and F. Storti, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997-2004, of which only vols 1, 2 and 4 have been published so far. For the 'politica dell'equilibrio' see also R. FUBINI, *Lega italiana e 'politica dell'equilibrio' all'avvento di Lorenzo de' Medici al potere*, in his *Italia Quattrocentesca*, Milan, FrancoAngeli, 1994, pp. 185-219, and in English in «Journal of Modern History», LXVII, suppl., 1995, pp. 166-99.

⁵ The situation was finally resolved when Calixtus died in August 1458 and Aeneas Sylvius Piccolomini was elected Pope as Pius II. See ABULAFIA, *The inception of the reign of King Ferrante*, pp. 81-88 (esp. 86-87). For the tense relationship between Ferrante and the papacy, see also M. PELLEGRINI, *Ascanio Maria Sforza: La parabola politica di un cardinale-principe del Rinascimento*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002, 2 vols; A. AUBERT, *La crisi degli antichi stati italiani (1492-1521)*, Florence, Le Lettere, 2003, 1, pp. 7-37.

In the delicate equilibrium that followed the Peace of Lodi of 1454 and the stipulation of the Italic League the following year Milan represented a key element of stability.¹ Despite Francesco's protestations of faith with the Angevins, the duke of Milan had as much to lose from a French presence in the peninsula as Ferrante. We should not forget that Francesco Sforza's ascent to the duchy was itself problematic: he had married the illegitimate daughter of the last duke of Milan, Filippo Visconti, but this was not enough to secure his rights as legitimate regent of the state. The situation was complicated further by the fact that the French house of Orléans could launch legitimate dynastic claims over the Lombard lands in the name of the Visconti. The marriage of Valentina Visconti, the daughter of Giangaleazzo Visconti, to Louis I of Valois, duke of Orléans (and brother of King Charles VI of France) in 1387 meant that Charles VIII's cousin, Louis of Orléans, could exert his rights over the Lombard lands. The interests of Milan and Naples, therefore, to a large extent coincided.

In typical Renaissance fashion, the early political alliance between the two states of Naples and Milan was sealed through ties of *parentela*.² In 1455 Francesco and Ferrante planned a double marriage: Ippolita Sforza, daughter of Francesco, was promised to Ferrante's son Alfonso II, Duke of Calabria, while Francesco's eldest son Sforza Maria was to marry Ferrante's daughter Eleonora.³ In addition, the Franco-Milanese alliance that followed at the end of 1463 neutralized the French threat and sanctioned a new diplomatic era for both Milan and Naples, representing the long-hoped realization of a peaceful alliance among three major European states.⁴

¹ For a broad (albeit now quite dated) overview of Francesco's political maneuvering to maintain peace in the Italian peninsula, see the studies by F. CATALANO, *La pace di Lodi e la Lega Italica*, and *La politica Italiana dello Sforza*, in *Storia di Milano*, Milan, Treccani, 1956, VII, pp. 3-81, 82-172; together with Fubini (note 12 above). Despite the relatively quiet years between 1454-1494, destabilizing political maneuvers were still attempted, often by enlisting political exiles as sources of disruption. See C. SHAW, *The Politics of Exile in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 2, and *passim*. On the often strained relationship between Ferrante and the Neapolitan barons, together with ABULAFIA, *The French Descent*, see also H. F. DELABORDE, *L'expédition de Charles VIII en Italie: histoire diplomatique et militaire*, Paris, Firmin-Didot, 1888, pp. 189-190; and SHAW, *Politics of Exile*, pp. 24-26, 135-136, 171, 182, 193-194, 237.

² The correspondence between Ferrante and Francesco had often an intimate tone that played upon images of brotherhood and fatherhood between the two men. See ABULAFIA, *The inception of the reign of King Ferrante*, pp. 80, 82-83.

³ Alfonso's marriage with Ippolita was celebrated in 1465, while that of Sforza Maria and Eleonora was dissolved in 1472. See Ilardi, *Towards the Tragedia d'Italia*, p. 94. On the dissolution of this second marriage, see also N. FERORELLI, *Il ducato di Bari sotto Sforza Maria Sforza e Ludovico il Moro*, «Archivio Storico Lombardo» (henceforth ASL), XLI, 1914, pp. 389-433.

⁴ ABULAFIA, *The inception of the reign of King Ferrante*, pp. 88-89. In the Franco-Milanese alliance Louis XI abandoned any claims over Genoa, Milan and Naples in exchange for support in his continuing struggle against his own feudal barons, increasingly dissatisfied with Louis's internal policies. See ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia*, p. 93. On the claims of the Orléans over Milan, see also A. M. F. ROBINSON, *The Claim of the House of Orleans to Milan*, «English Historical Review» (henceforth HER) III, 9, 1988, pp. 34-62, and EADEM, *The Claim of the House of Orleans to Milan (continued)*, «EHR», III, 10, 1988, pp. 270-291.

Ferrante repeatedly professed his debt of gratitude to the Sforza for having defused the potential threat of a French intervention into Italian affairs.

The relationship between Ferrante and Francesco's son Galeazzo Maria, however, was much less satisfactory.¹ Galeazzo demonstrated little willingness to follow the policy of peace and equilibrium so actively pursued by his father. The young duke's ambition proved hard to contain. Unwisely, Galeazzo soon formulated expansionist plans to regain the former Visconti cities of Bergamo, Brescia and Crema, which Francesco had ceded to Venice with the Treaty of Lodi of 1454. In large part because of this, the years that followed Francesco's death witnessed a disconcertingly frequent series of diplomatic moves and counter-moves (too complex to be summarized effectively here) that pushed apart the two houses of Naples and Milan.² Galeazzo's heedless attempt to use the fall of the Venetian outpost of Negroponte to the Turks in December 1470 as a fortuitous opportunity to rekindle his interests in Bergamo, Brescia and Crema, struck Ferrante as exceptionally selfish and politically irresponsible. Aware of the growing danger posed by the Ottoman Turks to his own kingdom, on 1 January 1471 Ferrante signed a secret alliance with Venice that also provided for the defense of their respective states from internal attacks.³ Their diverging diplomatic ties with Venice made the rift between the two houses grow wider. Possibly in a desperate attempt to mend the situation, on 23 July 1472 Galeazzo and Ferrante sealed the marriage of Galeazzo's son Gian Galeazzo (then only three years old) with Gian Galeazzo's eighteen-month-old cousin Isabella, daughter of Ferrante's son Alfonso II and Galeazzo's own sister Ippolita Sforza.⁴ This, however, was not enough.

¹ See ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia*, 91-122. For an overview of the relationship between Milan and the Kingdom of Naples, see G. SOLDI RONDININI, *Milano, il Regno di Napoli e gli Aragonesi (secoli XIV-XV)*, in *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli Stati italiani ed europei (1450-1535)*, Milan, Cisalpino-Goliardica, 1982, pp. 229-290 [repr. in EADEM, *Saggi di storia e storiografia visconteo-sforzesca*, Bologna, Cappelli, 1984, pp. 83-129]. For the diplomacy of the period, see AUBERT, *La crisi degli antichi Stati Italiani*, esp. ch. 1.

² It is minutely detailed in ILARDI, *Towards the Tragedia of Italy*, and other essays in Abulafia's volume. On the set of alliances that developed after the Italian League (and that effectively undermined it), see FUBINI, *Lega Italica e 'politica dell'equilibrio'*, esp. pp. 206-19.

³ ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia*, 106. On Venice's battle against the Turks for Negroponte, see M. MESERVE, *News from Negroponte: Politics, Popular Opinion, and Information Exchange in the First Decade of the Italian Press*, «Renaissance Quarterly», LIX, 2006, pp. 440-480. For Galeazzo's machinations against Venice, see P. MAGISTRETTI, *Galeazzo Maria Sforza e la caduta di Negroponte*, «ASL», ser. 2, I, 1884, pp. 79-120 (fasc. I), and 337-56 (fasc. II). See also K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978, II, pp. 271-313.

⁴ Galeazzo to the Marquis of Monferrato, the Duchess of Savoy, Antonio Appiani, Sforza Bettini (Milan's resident ambassador in France), and the bishop of Novara: «Ell'è stato rasonato et praticato più mesi sono fra el Serenissimo Signore Re Ferrando e nuy per mezzo de nostri ambaxatori de contrahere certo matrimonio, cioè dare per legitima sposa et mugliere la inclyta Madonna Isabella figliola del Illustrissimo Signore Duca de Calabria et de la Illustrissima Madonna Hyppolita Duchessa sua consorte lo inclyto Zoanne Galeazzo nostro primogenito Conte de Pavia». On the same page, a similar note is drafted in Latin and addressed to the King of France and the members of the Consiglio Segreto (the Privy Council). ASMi,

Complete rupture occurred in the autumn of 1474 when, to Ferrante's greatest surprise, Milan allied with Florence and Venice against the Pope and Naples in the battle for the control of Città di Castello.¹

In November 1475, at the time of the astrological interrogation, however, things took a particularly bad turn for the Aragonese. Both Ferrante and his son Alfonso of Calabria fell ill with tertian fever probably of malarial nature. Both the king and his son seem to have been, at least briefly, in danger of dying. Alfonso's wife Ippolita Sforza wrote daily to her brother Galeazzo informing him of the situation and providing him with daily medical bulletins regarding the health of her father-in-law and her husband.² Ippolita, however, was not acting as a loving wife concerned about her spouse and his family. Hers was not a happy marriage and her unruly behaviour had caused considerable diplomatic embarrassment at both courts in the past.³ Indeed, she never warmed to the Neapolitan court or to her husband, often actively operating against Neapolitan interests in favour of her own native family in Milan.⁴ She realized, however, that the illness of Ferrante and Alfonso could seriously threaten the safety of herself, her children and the entire Neapolitan Kingdom. For this reason Ippolita wrote to her brother pleading for assistance in securing her husband's succession.⁵ Galeazzo was equally

SPS, 1464, n. 13, ca. 1455. See also, C. CANETTA, *Le sponsalie di Casa Sforza con Casa d'Aragona*, «ASL», IX, 1882, pp. 136-144, and X, pp. 769-782. Far from being a genuine attempt to pursue the common interests of the two houses, this marriage was possibly a desperate maneuver to prevent the double marriage proposed by Louis XI to the King of Naples: his son Charles would marry Isabella, and his daughter Anne Isabella's brother Ferdinand. See ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia*, p. 115.

¹ IDEM, pp. 118-120.

² See ASMi, SPE, Napoli, 227, esp. Ippolita to Galeazzo, Castello Capuano, 12, 14, 16, 18, 19 November 1475, in which she sends medical bulletins «hour by hour». The letters of 12, 16, 18, 19 Nov. have been published by GABOTTO, *Lettere inedite di Joviano Pontano in nome dei reali di Napoli*, Bologna, Romagnoli Dall'Acqua, 1893, pp. 64-73, together with other letters on the subject (pp. 74-89). Ippolita waited eight days before writing to her brother about Alfonso's illness. As the seventh day since the inception of an illness is deemed to be the first *dies iudicativus* in Galen's theory of critical days, she must have waited to receive a reliable pronouncement from the physicians. On the Galenic theory of critical days, see G. DELL'ANNA, *Dies critici: La teoria della ciclicità nelle patologie nel XIV secolo*. Galatina, Congedo, 1999, 2 vols.

³ Ippolita's jealousy and her determination to be treated as a peer by Alfonso strained the relationship between Naples and Milan even before Galeazzo's ascent to power. See E. WELCH, *Between Milan and Naples: Ippolita Maria Sforza, duchess of Calabria*, in ABULAFIA, *The French Descent into Italy*, pp. 123-36, esp. 128-129.

⁴ WELCH, *Between Milan and Naples*, pp. 132-36.

⁵ ASMi, SPE, Napoli, 227, Ippolita to Galeazzo, Castello Capuano, on 14 and 16 November 1475. Other letters were sent to Galeazzo by Antonello Petrucci, *regio segretario*, on Nov. 15 and 27. When Petrucci wrote on the 15th he still feared greatly for the life of the king and openly asked Galeazzo to pledge his support for Alfonso, his children and his State «per rispetto de la strictissima parentela fra le vostre Illustrissime Signorie». By the 27th Petrucci could inform Galeazzo that his letter reassuring the king and his son of his unconditional support pleased Ferrante enormously and «li ha dato grandissimo juvamento ala sua convalescentia». He also confirmed that Ferrante was feeling better and he was no longer in danger of dying.

concerned. While he had often tested the limits of this delicate relationship with Ferrante, he knew that if Naples found itself without a king, the Angevins would certainly have claimed the realm. A French descent in 1475 would have threatened not only her sister's reign, but also, quite possibly, his own. For this reason Galeazzo reassured Ippolita, her husband, and Ferrante that he was ready to intervene should the circumstances require it.¹ At this point two questions arise: first, did Galeazzo hope that Ferrante would die? Second, why did he commission an interrogation from Annus? Having examined the troubled nature of the duke's relationship with the Neapolitan king, it seems clear that Galeazzo's feelings for Ferrante were neither of admiration nor of love. We could speculate that Galeazzo would have been pleased to see one of his most hostile enemies exit the political scene. He was aware, however, that Ferrante's sudden death constituted a political problem: the events required careful monitoring.

What made the situation particularly difficult in this instance was the fact that Galeazzo could no longer count on the trustworthy intelligence of his resident ambassador. By April 1475 the tension between the two houses had escalated to the point that Ferrante had decided to recall his ambassador in Milan, Antonio Cicinello. To retaliate, Galeazzo unwisely decided to do the same with his own ambassador in Naples, Francesco Maletta, who, by August of the same year, had left Naples.² This meant that in November, when the king and his son fell ill, Galeazzo had limited access to information, and little way to discover the situation on the ground. Ippolita's letters were helpful, but Galeazzo did not find them sufficient. Thus, as he was preparing himself for military intervention – the Milanese troops stationed in Lombardy and the Romagna had already been alerted – he became increasingly unsure about Ferrante's fate. To remedy this situation, Galeazzo had sent the newly elected bishop of Piacenza, Sacramoro da Rimini, to Naples, but Sacramoro did not reach Naples until the 29th, when Ferrante was seemingly already out of danger.³ Ferrante's royal secretary Antonello Petrucci, moreover, had not written to Galeazzo with more positive news until the 27th,

¹ In response to his sister's letter, and the letter of Petrucci dated 15 November, Galeazzo sent three separate letters of reassurance on 21 November. The same day Galeazzo wrote to Roberto Sanseverino asking him to prepare his troops for intervention in case of Ferrante's death. In following letters dated 25 and 26 November he reassured Ippolita of his support and indicated that his troops had already received instructions to march towards Naples should the need arise.

² ILARDI, *Towards the Tragedia d'Italia*, p. 119.

³ Sacramoro's letters contain a wealth of information regarding the situation on the ground, the attitude of the barons, and the opinions that his pledge of support had generated at court. See ASMi, SPE, Napoli, 227, Sacramoro to Galeazzo, Gaeta, 29 November 1475; Carinola (Caleno), 30 November, 1 December; Naples, 4 December (2 letters), 5 December, 7 December. Sacramoro Sacramoro, better known as Sacramoro da Rimini, was elected bishop of Piacenza in October of the same year, only to leave the appointment on 15 January 1476 to become bishop of Parma. He held the post until 1482, the year of his death. See C. EUBEL, *Hierarchia catholica medi aevi*, Monasterii, sumptibus et typis librariae regensbergianae, 1901, p. 235 (Parma), p. 239 (Piacenza), and also G. BATTIONI, *La diocesi parmense durante l'episcopato di Sacramoro da Rimini (1476-1482)*, in G. CHITTOLINI (ed.), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel Ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli, Liguori, 1989, pp. 115-210.

and we can presume that this letter took a few days to reach its addressee.¹ It seems reasonable to assume that it was precisely because of this great state of uncertainty in the days preceding Sacramoro's arrival in Naples that Galeazzo finally resorted to Anniius's services. From a fifteenth-century perspective, this was a legitimate way to dissipate doubts and gather potentially useful information, at least if, as in this case, the person requiring such services was a ruler like Galeazzo, who had frequently resorted to the predictive skills of astrologers.

We may now inquire about Anniius's response to Galeazzo's interrogation. Would Ferrante die? If so, when? Anniius sent Galeazzo a two-page interpretation of the figure he cast in Genoa at the moment of the interrogation (see Appendix). He answered with confidence that Ferrante would not escape his death and will soon die of his illness. His response to the question was subdivided into three conclusions based on the chart. The first was that the king would not recover from the illness; the second that he would either die that week or remain ill; the third that indeed the illness may be prolonged but that he would not recover from it.² In practice Anniius concluded that Ferrante may not die that week, but certainly soon after, and that he would die of the disease he suffered at the time of the interrogation. Such a precise prediction was certainly audacious, but given the fact that the question was posed when Ferrante was believed to be seriously ill (something that Anniius was likely to have known at the time of the interrogation), it is probably not very surprising. Our astrologer, in any case, gave himself some room to maneuver. To avoid being blamed (or worse) should his response prove inaccurate, he added that, had he known the day of the *decubitum* (namely, the day and time of the onset of the illness) he would have been able to offer a more conclusive response to the question.³

We know that Anniius's prediction proved incorrect. Not only did Ferrante escape death in 1475, but he also lived for another nineteen years, dying only in 1494 at the age of sixty-three.⁴ No political crisis ensued that required Sforza intervention. How did Galeazzo take the fact that Anniius's prediction was inaccurate? Did he feel misled? If this was the case, we have not been made privy to his reactions in the correspondence. It is more likely that Galeazzo simply accepted that such a prognostication could only be tentative. As noted by Anthony Grafton, much like modern-day economics, Renaissance astrology was considered a conjectural science.⁵ While operating according to a set of rules and norms, it dealt with the

¹ ASMi, SPE, Napoli, 227, Antonello Petrucci to Galeazzo, Carinola (Caleno), 27 November 1475.

² ASMi, Sforzesco, Miscellanea, 1569, Anniius to Galeazzo, 24 November 1475.

³ *Ibidem*: «Si autem diem sui decubitus haberem, audacissime in unam partem me conferrem [...] et si potes scire diem decubitum mitte».

⁴ Recent osteoarcheological research on Ferrante's body revealed that he died of bowel cancer. See G. FORNACIARI et al., *K-ras Mutation in the Tumor of King Ferrante I of Aragon (1431-1494) and Environmental Mutagens at the Aragonese Court of Naples*, «International Journal of Osteoarcheology», IX, 1999, pp. 302-306.

⁵ A. GRAFTON, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 10-11.

elements of the sublunar world, and as such was contingently dependent on its variations. Additionally, as Annius stated in his conclusions, he had not been given all the information necessary to provide a firm prediction.

One last point remains to be discussed, namely the possibility, already addressed by Fumagalli, that Annius had received information of Ferrante's death from Guido Visconti, who, on 25 November 1475, informed Galeazzo that a messenger coming from Florence had reported to him that Ferrante was dead and his son very ill, both having been poisoned.¹ Did Annius alter his response on the basis of these rumours? Fumagalli expressed his opinion that this was unlikely, as Annius would have had to be informed before the Podestà could request his services, or otherwise the Podestà would have had to inform him of the news, thus making the interrogation redundant. Yet, his conclusion was purely speculative.² Annius's celestial figure, however, can tell us more. We know that the Florentine messenger arrived with the news of Ferrante's death on the night of the 24th. Annius, however, had cast his interrogation between the 20th and 21st hour of the 24th, namely between 1 and 2 of the same day, the morning before the spurious news reached Genoa.³ This makes it virtually impossible that Annius knew of the alleged death of Ferrante, and his prognostication – when he stated with some confidence that the king would die, but was unsure as to when – can be thus considered genuine.

CONCLUSIONS

The relationship between Annius and Galeazzo was one of political and pragmatic necessity. It seems natural that it ended when Galeazzo was murdered. Adapting to the changing political scene and his changing fortunes was a necessity for Annius. His political alliances thus soon shifted. A few years later we find him championing Ferrante as the leader of a new crusade against the Turks, and defending the Genoese cause against the Sforza.⁴ His activities after living Genoa in 1480 have been in large part reconstructed.⁵ What seems clear is that Annius's career as a court astrologer ended with the life of his client.

Much as his contemporaries, Galeazzo was not a blind believer in astrology. He was, more simply, an avid 'consumer'. He knew that astrology could provide some advice and guidance as to the future, but he did not believe one's fate was inevitable. Ferrante's certainly was not. Once placed in its political context, therefore, Annius's interrogation may be considered simply as one way in which Ga-

¹ ASMi, SPE, Genoa, 962, Guido Visconti to Galeazzo Maria Sforza, Genoa, 25 November 1475. Quoted in FUMAGALLI, *Aneddotti* (III), pp. 213-214.

² FUMAGALLI, *Aneddotti* (III), pp. 213-214.

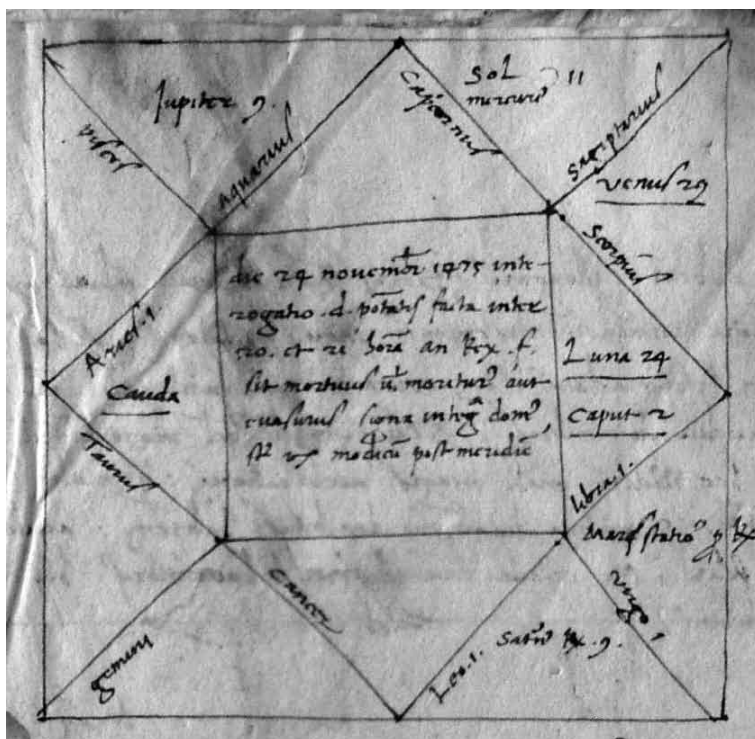
³ The hours of the day in the Renaissance were counted from the moment of sunset the day before. On November 23rd the sun would have set in Genoa just before 5pm.

⁴ On Annius's anti-Sforza campaigns, see Fumagalli, *Aneddotti* (I-II), pp. 167-119. On Ferrante as the leader of a new crusade, see WEISS, *Traccia per una biografia*, p. 429, and ANNIUS OF VITERBO, *De futuris christianorum*, f. 8r.

⁵ See FUMAGALLI, *Aneddotti* (I-II), and note 2 above.

leazzo tried to cope with growing uncertainty and turmoil and, by extension, to divine what the future had in store for the house of Aragon and the Neapolitan Kingdom. Thus, together with Ippolita's medical bulletins and other diplomatic correspondence, Annius's astrological interrogation represents an additional way in which Galeazzo attempted to assess the political situation and maintain control over events in times of political turmoil.

APPENDIX I*



Sun 11 Sagittarius (251°)

Moon 24 Libra (204°)

Mercury 11 (?) Sagitt. (251°)

Venus 29 Scorpio (239°)

Mars 9 Virgo stationarius pro retrogradatione (159°)

Jupiter 9 Aquarius (309°)

Saturn retrogrado 9 Leo (129°)

Caput 2 Libra (182°)

Cauda 2 Aries (2°)

In the square:

Die 24 Novembris 1475 interrogatio domus potestatis facta inter 20 et 21 horam an Rex Ferdinandus sit mortuus vel moriturus aut evasurus; signa integra domus sunt etc. modicum post meridiem.

* Capitalization and punctuation have been modernized throughout. My thanks to Maurizio Campanelli, Stefano Dall'Aglio, Frances Muecke and David Juste, for their help with the transcription of this text.

Text of the interrogation:

Questio hec a principio fuit mihi dubia an esset radicalis interrogatio, sed visa figura in qua Mars dominus ascendentis est, etiam dominus exaltationis medii celi et dominus exaltationis solis existens in 6a, vidi eam satis radicalem. Significat enim te esse sollicitum de egritudine Regis alicuius et, quia est idem etiam dominus ascendentis et octave, significat querere de morte sua vel evasione. Posita igitur hac figura pro vera pono has conclusiones.

Prima conclusio.

Non evadet ex hac egritudine. Probatur quia idem est dominus octavi et primi, propinquus retrogradationi, remotus a fortunis, sub terra in 6a, cuius dominus hodie combustus est in suo detrimento, equidistans Saturno, cum quo nuper fuit coniunctus.

Contra.

Quia fortuna in octava significat evasionem, sed in octava est Venus, igitur evadet.

Secundo Luna libera a malis in angulo significat evasionem. Sed nunc Luna nullum malum aspicit quia cadit a Marte, a Saturno quoque separata fuit, imo Sol adscendet inter eam et Saturnum; ergo liberabitur.

Tercio Luna juncta fortune evasionem dicit. At Luna videtur a trino respicere Jovem et recipi ab eo; igitur evadet.

Respondeo quod non evadet tum rationibus supradictis ex interrogatione, tum quia coniunctio infortunarum in ascendente vel medio celi regni significat novum regem in illo regno ac mortem primi. Et scimus quod coniunctio ista fuit in Leone, qui dominatur nativitati huius et Regno Apulie, secundum Ptholomeum in *Quadripartito*. Unde rationes dicte conclusionis cum hac una superant tres rationes in contrarium etiam si essent vere, cum tamen sint false.

Idcirco respondeo ad primam quod Venus licet per situm sit in calce octave, non tamen per virtutem. Nam est in 29 gradu et ingreditur Sagiptarium. Motus autem specificatur a termino ad quem, non a quo, ut dicit Aristoteles in 5^o *Physicorum*.

Ad secundam rationem nego quod Luna sit libera a malis, primo quia ultimo iuncta cum Mercurio, domino 6i in suo detrimento et combusto, item est in via combusta. Item proprie est vacua cursu et primum iungitur infortunis in sua descensione.

Ad terciam rationem nego quod aspiciat Jovem, quia neque per centrum neque per orbem luminis; secundo, dato quod aspicerit per orbem tamen Saturnus, Sol et Mercurius combustus abscissus sit luminis. Unde conclusio dicta stat in robore.

Secunda conclusio.

Aut mortuus est hac ebdomada aut prolongabitur eius egritudo. Ratio prime partis quia omnes significatores habent aliquid ad hanc significationem. Nam

Mercurius dominus sexti aspiciens Martem hac ebdomada in suo detrimento combustus est. Hac ebdomada Luna infortunata in sua descensione iungitur a quarto Saturno. Et deinde dominus primi et octavi hac ebdomada Mars equidistat a Saturno. Secunda pars etiam vera est quia dominus ascendentis et octavi est tardus stationarius ad retrogradationem et in signo comuni, quod recidivationem et prolongationem significat.

Tertia conclusio.

Posito quod debeat prolongari, tamen non evadet. Probatur ex prima conclusione. Queritur autem quo tempore imminet discrimen mortis. Dico quod, si hoc mense non moritur, fiet cum Mars incipiet retrogradari, videlicet circa medium Januarii, vel quando Sol perveniet ad medium celum post medium Decembris; sed puto eum vel mortuum vel hoc mense moriturum, quia figura hec videtur mihi magis acelerationi quam multe prolongationi comoda, propter angulorum mobilitatem. Si autem diem sui decubitus haberem, audacissime in unam partem me conferrem. Vale felix. Ex cellula nostra, die 24 Novembri, hora 23. Et si potes scire diem decubitus mitte.

Magister Joannes Viterbiensis tuus

«NOTRE SUPERSTITION QUOTIDIENNE» : PRESENTATION D'UN INÉDIT D'ERIC WEIL*

ALAIN DELIGNE

ERIC WEIL a fait don de ses biens à l'Université de Lille, où il a été professeur de philosophie générale de 1956 à 1968. L'association «Les amis d'Eric Weil» gère ce legs depuis 2002. Actuellement, la bibliothèque d'Eric Weil est en phase finale d'installation au Centre de documentation de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille III, à Villeneuve-d'Ascq (Nord). Outre ses livres, y sont aussi classés ses papiers manuscrits ou dactylographiés. Le bref inédit que nous présentons ici en allemand et français, se compose de deux feuillets dactylographiés et est daté du 11 août 1931.

Trois ans auparavant, Weil a soutenu à Hambourg sa thèse de doctorat réalisée sous la direction d'Ernst Cassirer: *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*. Il avait pu mener à terme sa *Dissertation* grâce aussi au soutien de la Bibliothèque Warburg et, en 1929, Saxl obtient de Warburg que Weil soit rémunéré pour des menus travaux de bibliothécaire. C'est que Saxl, avec l'accord de Panovsky, projetant de remanier la première version de leur *Dürers Melancholia I* de 1923, et désireux d'approfondir la question de l'influence de Ficin sur Dürer, lui ont proposé de préparer les matériaux à cet effet. La tâche est d'ordre philologique: il s'agit de présenter une édition critique et une traduction allemande du Livre III du *De Vita libri tres* de Ficin, dans lequel l'auteur traite de médecine astrologique en rapport avec les influences célestes, la magie naturelle et la mélancolie. Mais comme je l'ai montré dans ma récente monographie,¹ Weil allait rapidement voler de ses propres ailes philosophiques, trouver une problématique (celle du salut de l'âme, les moyens d'y parvenir et leur progressive sécularisation par un travail sur le corps, la magie astrale représentant en effet un recours possible), remonter à cet effet à Plotin (en particulier les *Ennéades* II, 3, IV, 3 et 4), pour passer alors en revue les opinions de maint auteur néoplatonicien à ce sujet, et parvenir ainsi au seuil de la Renaissance italienne. Weil aura ainsi largement débordé le projet initial, si bien que les trois auteurs (entre temps, Klíbanksky s'était joint au projet) tireront peu profit de sa néanmoins intéressante étude sur *Ficin et Plotin*.

C'est donc à l'époque où le jeune Weil agite la question du rapport entre exotérisme et ésotérisme qu'il rédige ce texte portant sur «notre astrologie quotidienne», dont on peut supposer, comme pour d'autres textes de cette période, qu'il était destiné à une émission de radio. Weil habite maintenant Berlin. Max Dessoir

* Publié avec le concours de l'Association «Les Amis d'Eric Weil».

¹ A. DELIGNE, *Eric Weil, Ficin et Plotin*, édité, présenté et commenté par A. Deligne, traduit avec la collaboration de M. Engelmeier, Paris, L'Harmattan, 2007.

(1867-1947), qu'il mentionne, est alors son principal professeur de philosophie, et il lui a procuré en 1931 un poste de secrétaire de rédaction pour la célèbre «*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*», poste qu'il occupera jusqu'en mars 1933, date de son exil en France. Dessoir, connu entre autres pour avoir introduit le terme de «*parapsychologie*» dans les sciences de l'esprit, a sûrement encouragé l'orientation des recherches du jeune Weil vers ce mixte de foi et de savoir que constitue l'astrologie. Mais l'on voit également Weil rendre hommage dans ce texte au Cassirer des «*formes symboliques*» et de la «*pensée mythique*».

Reconnaissant en effet pleinement sa dette envers Cassirer, Weil fait ainsi plonger les racines de la conception astrologique du monde dans les couches premières de la «*conscience mythique*», qui revêt à leurs yeux une forme close, cohérente. Or, un tel système de pensée n'a pas été simplement dépassé par les sciences, comme a voulu nous le faire croire un peu vite le positivisme, mais il continue à se manifester dans nos expériences quotidiennes. Weil s'attache ainsi au côté vécu de certaines coutumes qui s'expliquent par la croyance à la superstition.¹ Il avait par ailleurs sûrement en mémoire *Le rameau d'or* de James Frazer qui venait de paraître (1922), et chez lequel on trouve des exemples similaires (ainsi, mais à propos de tabous frappant le manger, celui de la bouche ouverte susceptible de laisser passer des démons ou sortir l'âme). Weil nous relate donc des histoires de superstitions qui provoquent chez les gens peureux des réactions irrationnelles. La référence aux esprits nous réinstalle dans des croyances ancestrales. Sans doute ces croyances ont-elles perdu du pouvoir qu'elles avaient pu avoir auparavant. Mais les mentalités restent longtemps marquées par les vieilles superstitions. Subsistent des zones d'ombres (désirs, angoisses, croyances) que ne dissipent pas totalement les Lumières ou l'oubli.

Il est évident que la mise à jour d'une telle «*conscience mythique*» remet en cause les lois de notre monde (l'orientation dans le temps, la délimitation de l'espace, le principe d'identité, l'immobilité des objets). La pensée mythique se caractérise par une série d'indifférenciations entre animé et inanimé, vie et mort, souhait et réalisation, image et chose, ou encore entre réel et symbolique (indifférence pour laquelle Weil nous donne le bel exemple du couteau coupant littéralement l'amitié).

À l'époque où Cassirer entreprend son projet d'une phénoménologie des activités de l'esprit, dont la diversité se réduit aux trois formes fondamentales que sont le «*langage*», le «*mythe*» et la «*connaissance*», règne encore l'approche psychologique du mythe. Ce qui peut s'expliquer par une opposition au positivisme ambiant susmentionné, mais il n'en reste pas moins que Weil, à la suite de

¹ Les thèses de Weil, si l'on en juge par le dernier ouvrage important en la matière (le *Wörterbuch des Aberglaubens* de Dieter Harmening, Stuttgart, Reclam, 2005), gardent toute leur validité. Pour l'auteur de ce dictionnaire, la superstition n'est en effet pas un «*fossile ahistorique*», mais un reste encore très palpable de systèmes de croyances et de savoirs. Aucune polémique idéologique ne peut discriminer la magie ou la croyance aux astres comme des curiosités dépassées. Toutes deux sont au contraire un phénomène culturel qui reste d'actualité et toute approche ethnologique du quotidien doit en tenir compte.

Cassirer, se méfie du psychologisme pour lui préférer une compréhension tant systématique qu'historico-critique des phénomènes occultes.¹ A mesure que la science progresse, les savoirs se relativisent, mais ceux-ci doivent être respectés dans leur logique propre. Relativisme mis en évidence par l'exemple de notre électricien qui eût été autrefois pris par un magicien. Weil anticipe ici sur la thèse qu'il développera plus tard selon laquelle la magie, loin d'avoir disparu, est très présente encore actuellement, cependant pas sous sa forme traditionnelle, mais sous celle de la science moderne, celle-ci n'étant en effet techniquement parlant rien d'autre qu'une magie réussie. A la différence de celle du sorcier qui promet, mais ne tient pas.²

¹ Paraît la même année son article *Wider den Okkultismus* dans «Die literarische Welt» (Berlin), VII, 1931, nn. 32-33, pp. 349-352. Traduit par G. Kirscher et J. Quillien in «Archives de philosophie», Paris, octobre-décembre 1985, tome 48, cahier 4, pp. 554-557.

² Cf. sa conférence *Science, magie et philosophie*, 12 décembre 1952, in E. WEIL, *Philosophie et réalité II*, Paris, Beauchesne, 2003, pp. 26-39.

NOTRE SUPERSTITION QUOTIDIENNE.

Origine astrologique des noms des jours de la semaine – Pourquoi nous mettons la main devant la bouche quand nous bâillons – Logique des primitifs –
La lune luit dans notre existence –

par le
Dr. Erich Weil, Berlin

A l'école, nous avons appris que les jours de la semaine doivent leur nom aux divinités: «Freitag» (vendredi) est le jour de *Freia*,¹ «Donnerstag» (jeudi), le jour de *Donar*² «mardi» (le jour de *Mars*), «Viernes»,³ le jour de *Vénus*. Mais l'on ne sait habituellement pas comment l'on en est arrivé à ces noms. Qu'ont les jours de la semaine à voir avec les dieux? En fait, rien du tout. Ce ne sont pas les dieux, mais les planètes, auxquelles les jours sont consacrés ou doivent être ramenés. Il arrive ainsi que nous tous, dont pour la plupart ne croyons pas à l'astrologie, utilisions chaque jour des noms astrologiques. Nous mettons la main devant la bouche quand nous bâillons. Quand l'on nous demande d'en donner la raison, nous disons que nous ne voulions pas forcer notre voisin à regarder jusqu'au fond de notre gosier. Mais nous pourrions tout aussi bien lui épargner ce spectacle en nous détournant ou en baissant la tête. La véritable raison est que nos parents ou grands-parents ou aïeux craignaient qu'un esprit puisse entrer en nous ou que notre âme nous quitte sous la forme d'un serpent, d'un oiseau ou d'une souris (pensez seulement aux contes de fées!).

Ce n'est naturellement pas de la superstition, car l'on ne croit pas à la signification de ces jours. La superstition ne commence que là où l'on est persuadé que choses, événements ou situations entretiennent des rapports les uns avec les autres sans que l'on puisse pour autant indiquer une raison valable de cette relation. Les amis ne s'offrent pas de couteau: cela tranche les liens de l'amitié; on ne se fait pas couper les cheveux quand la lune décroît, sinon l'on devient chauve. On n'appellera pas un enfant Judas, non seulement parce que le nom est laid – (il y a des gens qui s'appellent Hababuk⁴ et cela n'est sûrement guère plus joli), mais aussi parce que chaque père et mère auraient peur qu'un enfant portant un tel nom devienne un coquin. Tout cela est de la superstition, mais à y regarder de

¹ Freia est le nom de la divinité nordique de la fécondité. Elle n'est pas sans ressembler à la Vénus du panthéon romain. De là vient donc aussi le nom de la semaine. Les Germains avaient en effet repris le système hebdomadaire des jours, d'origine babylonienne.

² Donar, ou encore Thor, était le Dieu du tonnerre dans la mythologie nordique. Dans l'Antiquité, le jour était déjà consacré à Zeus ou Jupiter (d'où le latin *Iovis dies*).

³ Curieusement, Weil ne donne pas ici le mot latin (*Veneris dies*), mais le vocable espagnol.

⁴ Il semblerait que Weil ait fait une faute de frappe car, le contexte aidant (il est question de Judas), *Habakuk* convient mieux que Hababuk: c'est en effet ainsi que s'intitule un livre (en allemand: *Habakukbuch*) de l'Ancien Testament, éponyme de son auteur, qui était l'un des douze petits prophètes.

plus près, la pensée des personnes craintives est la même que celle qui a donné leur nom aux jours de la semaine.

Ces derniers temps, la science s'est souvent consacrée à ces rapports. Est parue une série de livres qui examine les problèmes de la superstition tant d'un point de vue historique que systématique. Et le résultat le plus frappant et le plus particulier de ces examens est bien qu'il nous faut user avec une certaine modération du mot «superstition». En effet, si l'on y regarde de plus près, il n'y a de superstition que relativement à une certaine forme de connaissance: un savant du ^{xiv}^e siècle, persuadé que l'*echencis*,¹ poisson de la longueur d'un doigt, pouvait retenir en pleine course un gros chaland mû par des voiles et des rames, se serait moqué de toute personne qui eût tenté de le convaincre qu'un courant, certes imperceptible par nos sens, peut se propager par des fils métalliques et mettre en branle les machines les plus grandes et les plus compliquées. Il eût qualifié tout cela de grossière superstition et y aurait vu une prétention qui, en tant que telle, doit donc être démasquée sans autre forme de procès par la science. Nous ne croyons pas à l'*echencis*, mais l'électricité est pour nous la chose la plus naturelle du monde. On ne peut supposer – si l'on ne croit pas aveuglément, que nous sommes les premiers à avoir gravi les sommets de la civilisation et que tous les savants, d'Aristote à Paracelse, n'eussent pas été capables de concevoir des idées claires et qu'ils auraient été, pour le dire tout court, des ânes ou des sauvages. C'est qu'aujourd'hui on en a un peu rabattu de l'orgueil des Lumières des ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles. Il en ressort que ces gens ne disposaient certes pas de nos connaissances, mais que leur penser donnait une image du monde aussi bien ordonnée et cohérente que la nôtre.

Quand nous disons aujourd'hui science, nous pensons tous de préférence, voire même uniquement aux sciences de la nature. Mais notre point de vue sur le monde n'est à vrai dire que peu influencé par elles. Il y a en tout cas beaucoup de choses extrêmement importantes dont les mathématiques ne se sont pas occupées jusqu'à aujourd'hui et dont elles ne s'occuperont probablement même jamais. Mais, dira-t-on maintenant, même toutes ces décisions où la règle à calculer ne nous est d'aucun soutien, nous les prenons bien à l'aide de la logique. Et cette logique a assurément la plus grande ressemblance avec le penser exact des sciences de la nature. Tout cela est exact – pour nous. Le «primitif», comme nous disons avec quelque arrogance, n'a pas de logique, mais – tout paradoxal cela soit-il, il pense cependant; mais seulement, il pense sur un mode mythique.

Qu'est donc cette pensée mythique? Tenons-nous en aux exemples que nous avons considérés auparavant: quand la lune décroît, disparaît tout ce qu'on a

¹ Poisson appelé aussi *echeneis* et qui semble être une petite lamproie. Déjà décrit dans l'Antiquité par exemple par Oppien dans le livre Premier de ses *Halientiques*. Rondelet attribue à cet animal légendaire tout ce que les anciens ont dit du *remora*, confirmant son témoignage de celui de Guillaume Pelicier, évêque de Montpellier, et assurant avoir vu le vaisseau qu'il montait être arrêté par une lamproie, dans un voyage qu'il faisait à Rome avec le cardinal de Tournon.

commencé de faire à ce moment précis. C'est une analogie, et elle constitue l'une des formes fondamentales de la pensée magique. On n'offre pas de couteau, car un couteau coupe, tranche donc aussi les liens amicaux. C'est la constance des qualités – à nouveau une pensée mythique fondamentale. L'on est tenté de dire : « Mais un couteau ne coupe que ce qui se coupe, du pain et des ficelles, alors qu'une amitié est une relation abstraite, et qu'est-ce qu'un objet, qui est concret, a à voir avec cela ? ». Voici qui est indiscutable, mais cela montre précisément ce qui importe ici : la diversité des représentations du monde. Pour nous, qui avons grâce à cet examen pris conscience ou non de cette scission, il y a un royaume des choses, des objets, et un autre des rapports, des valeurs. La vision magique du monde ignore tout de cette séparation. En elle, tout existe de la même façon : l'amitié ainsi que le couteau, le corps ainsi que l'âme.

Il n'est pas possible ici de présenter une analyse de cette pensée du monde. Mais on peut trouver dans le livre d'Ernst Cassirer, *La pensée mythique*,¹ les réflexions qui prouvent avec une totale acuité et une parfaite clarté ce qu'on a ici, sur quelques exemples, plutôt affirmé qu'expliqué. Que l'on n'aille pas croire que l'étude de ces rapports n'ait que le charme de la curiosité. L'on a déjà dit auparavant que notre vie n'est pas déterminée par nos connaissances exactes et techniques. Mais comment parvenir à la connaissance de soi-même, à la connaissance des formes et des lois qui ne dominent pas seulement notre pensée, mais aussi nos sensations, nos décisions, nos estimations, si ce n'est par des comparaisons ? Peut-être – et cela est une question qui ne sera que posée ici – les conditions de la vie extérieure ne sont-elles pas les seules importantes pour l'homme. On est aujourd'hui tenté de ne pas entendre cette question, mais par là n'est pas prouvé qu'elle soit inessentielle.

Seulement alors apparaît clairement ce qu'est à vrai dire la superstition. La superstition, ce sont les rudiments de la conception mythique du monde, la survivance souterraine d'une pensée qui, dans notre culture, qui est une culture de l'entendement, n'a pas de droit à l'existence et qui cependant resurgit de temps en temps avec la force de l'inné. Max Dessoir, dans un esprit critique pénétrant et dévastateur, a mené dans son « Au-delà de l'âme »² ce difficile et, ne serait-ce que du point de vue pédagogique, important examen de ces mythes et de cette magie modernes. Celui qui ne satisfait pas de la légitimation philosophique de telles recherches, il se rendra compte à la lecture de ce livre à quel point la connaissance de l'essence et des raisons de cette pseudoscience est extrêmement importante

¹ L'ouvrage cité constitue le tome médian des trois volumes destinés à fonder une philosophie de la culture : *Philosophie der symbolischen Formen*. Band I : *Die Sprache* (1923) ; Band II : *Das mythische Denken* (1925) ; Band III : *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929). *La Philosophie des formes symboliques*. vol. I, *Le langage*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste ; vol. II, *La pensée mythique*, trad. J. Lacoste ; vol. III, *La phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972.

² M. DESSOIR, *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1917. Cet ouvrage se livre à un examen des sciences occultes dans la double intention, d'une part, d'exterminer la superstition et, d'autre part, de revaloriser les formes véritables de foi et de sagesse.

pour tout éducateur, juge ou médecin. En effet, comme l'a dit un jour Bouché-Leclercq, le grand historien de l'astrologie antique : « On ne perd pas son temps en recherchant à quoi d'autres ont perdu le leur ». ¹

¹ L'historien des idées Auguste Bouché-Leclercq (1842-1924) est l'auteur de *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, dont la Préface, ix, se termine sur ce semblant de paradoxe que cite Weil (réimpression : Aalen, Scientia Verlag, 1979). Cet ouvrage se voulait un prolongement de *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879. La citation prend tout son sel si l'on sait que Bouché-Leclercq considérait l'astrologie comme une extravagance. Il valait cependant la peine, à ses yeux, d'en entreprendre l'étude dans la mesure où beaucoup de grands esprits du passé y ont cru et ont agi en conséquence.

UNSER TÄGLICHER ABERGLAUBE

Astrologischer Herkunft der Wochentagsnamen – Weshalb wir beim Gähnen
die Hand vor den Mund halten – Logik der Primitiven – Der Mond scheint in
unser Dasein –

von

Dr. Erich Weil, Berlin

Wir haben auf der Schule gelernt, dass die Wochentage nach den Gottheiten benannt sind: Freitag ist der Tag der Freia, Donnerstag der Tag des Donar, Mardi der Tag des Mars, Viernes der Tag der Venus. Aber wie es zu diesen Namen gekommen ist, das weiss man für gewöhnlich nicht. Was haben die Wochentage mit den Göttern zu tun? Gar nichts. Es sind nicht die Götter, denen die Tage gehören oder geweiht sind, sondern es sind die Planeten. So kommt es, dass wir alle, die wir zum grössten Teil nicht an Astrologie glauben, alle Tage astrologische Namen gebrauchen. Wir halten alle die Hand vor den Mund, wenn wir gähnen. Wenn wir einen Grund angeben möchten, so sagen wir, wir wollten unserem Nebenmenschen nicht zumuten, uns bis in die Kehle zu sehen. Aber das könnten wir ihm genau so gut ersparen, wenn wir uns abwendeten, oder wenn wir den Kopf senkten. Der wahre Grund ist, dass unsere Eltern oder Grosseltern oder Ahnen fürchteten, ein Geist möchte in uns hinein fahren, oder unsere Seele möchte als Schlange oder Vogel oder Maus (denken Sie nur an die Märchen) uns verlassen.

Das ist natürlich kein Aberglaube, denn man glaubt nicht an die Bedeutung dieser Tage. Der Aberglaube fängt erst da an, wo man davon durchdrungen ist, dass Dinge oder Ereignisse oder Verhältnisse zu einander in einer Beziehung stehen, ohne dass für diese Beziehung ein vernünftiger Grund angegeben werden kann. Freunde schenken sich kein Messer – das zerschneidet die Freundschaft; man lässt sich nicht bei abnehmendem Mond die Haare schneiden – dann bekommt man eine Glatze, man wird kein Kind Judas nennen, nicht nur, weil der Name hässlich ist – (manche Leute heißen Hababuk, und das ist gewiss auch nicht schön), sondern weil jeder Vater und jede Mutter Angst hätten, dass ein Kind mit diesem Namen zum Halunken würde. Das ist alles Aberglaube, aber wenn wir genau hinsehen, so ist das Denken der Furchtsamen dasselbe wie das, das den Wochentagen ihre Namen gegeben hat.

Die Wissenschaft hat sich in der letzten Zeit häufig mit diesen Zusammenhängen beschäftigt. Es ist eine Reihe von Büchern erschienen, die den Problemen des Aberglaubens sowohl historisch wie systematisch nachgehen. Und das auffälligste und eigentümlichste Ergebnis dieser Untersuchungen ist wohl, dass wir mit dem Worte Aberglauben etwas sparsamer umgehen müssen. Genau betrachtet, gibt es nämlich Aberglauben nur relativ zu einer bestimmten Form der Erkenntnis: Ein Gelehrter des 14. Jahrhunderts, der davon überzeugt war, dass die Echencis, ein Fisch von Fingerlänge, ein grosses Lastschiff, das von Segeln und Rudern getrieben wird, in voller Fahrt anhalten könne, hätte jeden verlacht, der

den Versuch gemacht hätte, ihm einzureden, dass eine Kraft in Drähten fortlaufe, die zwar mit keinem Sinne wahrzunehmen sei, die aber doch die grössten und kompliziertsten Werkzeuge antreibe – er hätte das für krassen Aberglauben erklärt, für eine Einbildung, die als solche durch die Wissenschaft ohne weiteres zu entlarven sei. Wir glauben nicht an die Echencis, aber die Elektrizität ist uns das Selbstverständlichste von der Welt. Man kann nicht annehmen – wenn man nicht blind glaubt, dass erst wir die Höhe der Zivilisation erklommen haben – alle Gelehrten von Aristoteles bis zu Paracelsus hätten keinen klaren Gedanken fassen können und seien, kurz gesagt, Esel oder Wilde gewesen. Man ist denn auch heute von dem Aufklärerhochmut des 18. und 19. Jahrhunderts zurückgekommen. Es hat sich ergeben, dass diese Menschen zwar nicht unsere Kenntnisse hatten, aber dass ihr Denken ebenso gut ein geordnetes und mit sich übereinstimmendes Weltbild ergibt wie unseres.

Wenn wir heute Wissenschaft sagen, so denken wir alle vorzugsweise ja wohl ausschliesslich an die Naturwissenschaften. Aber unser Standpunkt gegenüber der Welt ist von ihnen eigentlich nur wenig beeinflusst. Es gibt jedenfalls viele ausserordentlich wichtige Dinge, um die sich die Mathematik bis heute nicht gekümmert hat und auch wohl kaum je kümmern wird. Aber, wird man jetzt sagen, auch alle diese Entscheidungen, bei denen uns der Rechenschieber nichts hilft, treffen wir doch mit Hilfe unserer Logik. Und diese Logik hat gewiss mit dem exakten Denken der Naturwissenschaft die grösste Ähnlichkeit. – Das stimmt sicher – für uns. Der „Primitive“, wie wir etwas hochnäsig sagen, hat keine Logik, aber – so paradox das klingt, er denkt doch; nur denkt er mythisch.

Was ist dieses mythische Denken? Nun, halten wir uns an die Beispiele, die wir vorhin betrachteten: wenn der Mond kleiner wird, schwindet alles, was zu dieser Zeit begonnen wird. Das ist eine Analogie, und die ist eine der Grundformen des magischen Denkens. Man schenkt kein Messer, denn ein Messer schneidet, zerschneidet also auch die Beziehung. Das ist die Konstanz der Eigenschaften – wiederum ein mythischer Grundgedanke. Man ist in Versuchung zu sagen: „Aber ein Messer zerschneidet doch nur Schneidbares, Brot und Bindfäden, eine Freundschaft jedoch ist eine abstrakte Beziehung, und was hat ein Ding, etwas Konkretes, damit zu schaffen?“ Das ist gar nicht zu bestreiten, aber es zeigt gerade das, worauf es hier ankommt, die Verschiedenheit des Weltbildes. Für uns gibt es, mögen wir nun uns in der Betrachtung dieser Spaltung bewusst geworden sein oder nicht, ein Reich der Dinge, der Gegenstände, und ein anderes der Beziehungen, der Werte. Das magische Weltbild weiss von dieser Scheidung nichts. In ihm existiert alles in gleicher Art: die Freundschaft und das Messer, der Körper und die Seele.

Es ist hier nicht möglich, eine Analyse dieses Weltdenkens zu geben. Aber man kann in Ernst Cassirers Buch „Das mythische Denken“ die Darlegungen finden, die mit aller Schärfe und in vollkommener Klarheit beweisen, was hier an wenigen Beispielen eher behauptet als erklärt wurde. Man glaubte nicht, dass die Erforschung dieser Zusammenhänge nur einen Kuriositätsreiz hat. Es wurde schon vorhin gesagt, dass unser Leben nicht von unseren exakten und technischen Kenntnissen bestimmt ist. Wie aber sollen wir zur Selbsterkenntnis kommen, zur

Erkenntnis der Formen und Gesetze, die nicht nur unser Denken, sondern auch unsere Empfindungen, unsere Entscheidungen, unsere Wertungen beherrschen, wenn nicht durch den Vergleich? Vielleicht – und das ist eine Frage, die hier nur gestellt werden soll – sind die Bedingungen des äußeren Lebens für den Menschen nicht allein wichtig. Man ist heute geneigt, diese Frage zu übersehen, aber damit ist nicht bewiesen, dass sie unwesentlich ist.

Erst jetzt wird aber auch klar, was denn eigentlich Aberglaube sei. Aberglaube – das sind die Rudimente der mythischen Weltanschauung, das unterirdische Fortleben eines Denkens, das in unserer Kultur, einer Kultur des Verstandes, keine Daseinsberechtigung hat, und das doch von Zeit zu Zeit mit der Kraft des Angeboren hervorbricht. Die schwierige und, schon vom pädagogischen Gesichtspunkt, wichtige Betrachtung dieser modernen Magie und Mythik hat Max Dessoir durchgeführt in seinem „Jenseits der Seele“ scharf und mit vernichtender Kritik durchgeführt. Wem die philosophische Rechtfertigung solcher Forschungen nicht genügt, der mache sich an Hand dieses Buches klar, wie ungeheuer bedeutungsvoll für jeden Erzieher, jeden Richter, jeden Arzt die Erkenntnis vom Wesen und von den Gründen dieser Pseudowissenschaft ist. In der Tat, wie Bouché-Leclercq, der große Historiker der antiken Astrologie, einmal sagt: „Man verliert nicht seine Zeit, wenn man untersucht, womit andere Leute ihre verloren haben“.

SILVIA URBINI, *Il Libro delle Sorti di Lorenzo Spirito Gualtieri*, con una nota di Susy Marcon, Modena, Panini, 2006, 284 pp.

IL codice marciano del *Libro delle Sorti* di Lorenzo Spirito, segnato: It. IX, 87 (= 6226), già della Collezione Farsetti (di cui si veda la descrizione e la storia a cura di Susy Marcon in appendice al volume, pp. 237-257), è il fulcro della ricerca condotta da Silvia Urbini, storica dell'arte all'Alma Mater Università di Bologna. Si tratta di un manoscritto autografo del 1482, splendidamente figurato (la decorazione risale al primo decennio del Cinquecento), di quello straordinario libro di ventura intitolato *il Libro delle Sorti*, composto dal perugino Lorenzo Spirito (1425 circa-1496), uomo d'armi, notevole e poeta, che conobbe già una prima stampa nel 1482 a Perugia per Stephan Arndes con Paulus Mechter e Gerardus Thome (conservata a Ulm, in un unico esemplare), seguita da altre due sempre negli anni Ottanta del Quattrocento. La fortuna del *Libro* di Spirito è attestata dalle numerose ristampe cinquecentesche (almeno diciannove) e da traduzioni in diverse lingue, a partire da quella francese della fine del xv secolo. L'opera, che si inserisce nell'ambito della tradizione del libro di sorti o di ventura, proveniente dal più lontano e antico serbatoio dei saperi divinatori, magici ed esoterici, costituisce la prima macchina ludica e divinatoria del Rinascimento, con la quale dialogano anche gli altri due importanti libri di ventura legati alla cultura delle corti italiane del primo Cinquecento: il *Triumpho di Fortuna* di Sigismondo Fanti (1527) e il *Giardino di Pensieri* di Francesco Marcolini (1540).

In quattro capitoli («*Homo ludens*. I giochi rinascimentali nelle corti medievali»; «Le illustrazioni del *Libro delle Sorti* nelle prime edizioni a stampa»; «L'iconografia del *Libro delle Sorti* nel manoscritto della Biblioteca Marciana»; «Gli autori del *Libro delle Sorti* della Biblioteca Marciana»), seguendo un iter interdisciplinare tracciato da coordinate storiche, letterarie, tipografiche, figurative e artistiche, Silvia Urbini ricostruisce la difficile e complessa trama della composizione delle serie di immagini che decorano il codice marciano, già conosciuto e studiato da Aby Warburg. Dal volume, arricchito da un illuminante corredo iconografico funzionale alla sottile indagine della Urbini, emerge un quadro storico di grande interesse: a proposito degli autori delle *parvae picturae* che illustrano i percorsi obbligati del gioco dei rinvii (le serie di re, di figure di animali, astrologiche, allegoriche, di profeti), vengono evocati artisti della levatura di Perugino, Raffaello e di quelli della «Società del 1496» (come Eusebio da San Giorgio), nella ricostruzione di attività pittoriche che vanno da dipinti e affreschi a miniature, frontespizi di stampe, illustrazioni librarie.

Interessante e inedita, ad esempio, la lettura (pp. 145-157) della serie astrologica (venti facciate istoriate del codice), secondo la quale la Urbini interpreta le immagini in relazione ai modelli iconografici messi in circolo da Erhard Ratdolt soprattutto attraverso il *Decem continens tractatus astronomiae* di Guido Bonatti (Augusta, 1491). Mentre giustifica la composizione della serie dei pianeti-dei e dei segni zodiacali, apparentemente confusa e frammentaria, non tanto tenendo conto del-

l'ordinamento astronomico proprio alla rappresentazione scientifica del cosmo, quanto facendo dialogare le immagini planetarie e zodiacali con la dottrina delle proprietà e delle significazioni celesti, in un gioco di corrispondenze e di antinomie, di accoppiate e di contrapposizioni, tese a raccontare la complessità e le discordanze della vita umana.

Sorta di enciclopedia del mondo, «sincretismo di tecniche [...] classiche e mediorientali» (p. 36), il libro di ventura che, dopo la rinnovata demonizzazione tridentina e posttridentina di ogni forma di divinazione e la proibizione di ogni pratica magica, finiva sommerso come un fiume carsico destinato ad estinguersi nelle tenebre degli abissi della cultura barocca, rivive, all'inizio del terzo millennio e all'insegna della rivisitazione del *Libro delle Sorti* di Spirito Gualtieri da parte di Silvia Urbini, una inedita e felice stagione grazie al rinnovato interesse dimostrato da storici dell'arte e della cultura ludica (A. ARCANGELI, *Recreation in the Renaissance*, London, 2003, trad. it.: *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa, secoli xv-xvii*, Roma, Carocci, 2004), della letteratura e della stampa del Rinascimento: LODOVICO DOLCE, *Terzetti per le «Sorti»*. *Poesia oracolare nell'officina di Francesco Marcolini*, a cura di P. Procaccioli, Treviso/Roma, Edizioni Fondazione Benetton/Viella, 2006; FRANCESCO MARCOLINI, *Le sorti intitolate giardino d'i pensieri*, rist. anastatica dell'ediz. 1540 con una nota di P. Procaccioli, ivi, 2007; *Studi per le «Sorti»*. *Gioco, immagini, poesia oracolare a Venezia nel Cinquecento*, a cura di P. Procaccioli, ivi, 2007; *Un giardino per le arti. Francesco Marcolino da Forlì. La vita, l'opera, il catalogo*, Atti del convegno di Forlì, 11-13 ottobre 2007, a cura di P. Procaccioli (in stampa).

ELIDE CASALI

ISABELLE DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium* (Liber aggregationis). *Un text à succès attribué à Albert Le Grand*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 492 pp.

IN questo libro Isabelle Draelants propone uno studio serio e convincente del *Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, nucleo originario di una collezione di testi che circola diffusamente, a partire dalla fine del XIII secolo, per lo più sotto il nome di frate Alberto di Colonia con differenti titoli: *Liber Experimentorum*, *Experimenta* o *Secreta Alberti*, nei manoscritti più antichi; *De virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, *De virtutibus*, *De naturis et proprietatibus herbarum et animalium et lapidum*, e soprattutto *Liber aggregationis*, nei codici più recenti e nelle prime edizioni.

Il *De virtutibus* risulta costituito da tre brevi libri sulle proprietà terapeutiche e magiche di sedici erbe legate allo Zodiaco, di quarantasei pietre e di diciotto animali dell'Europa occidentale, ai quali viene aggiunto il cammello, sul modello degli erbari, dei lapidari e dei bestiari del XIII secolo. A questo libro sono stati legati testi e piccole sezioni più specificamente medico-magiche, e alcune hanno conosciuto, prima del loro inglobamento nella raccolta, un destino separato. È il caso di un'operetta ermetica (Alexander, *De septem herbis*), spesso inserita, nella

maggior parte delle edizioni, alla fine della parte sulle virtù delle erbe nelle vicinanze immediate del *De virtutibus* in non pochi manoscritti. In modo analogo, al *De virtutibus* sono stati poi aggiunti due brevi trattatelli sulle ore governate dai pianeti, *De horis dierum* e *De horis dierum et noctium*. Nelle edizioni il titolo *Liber aggregationis* rappresenta il nome generico dell'intera collezione, alla quale è stato poi connesso uno scritto sulle meraviglie del mondo, *De mirabilibus mundi*, che si distingue dal *De virtutibus* per ragioni interne, concernenti il contenuto, le fonti e la tradizione manoscritta.

L'ampio volume di I. Draelants, articolato in due parti, ricostruisce nel primo capitolo la natura, l'origine e la struttura del testo, discute l'attribuzione ad Alberto Magno e circoscrive il milieu di redazione al «dessin intellectuel dominicain de l'époque» (p. 56). Per quanto concerne la datazione, l'ipotesi avanzata è che il testo sia stato redatto intorno alla metà del XIII secolo per una serie di motivi: la composizione dei primi commentari di Alberto agli scritti di filosofia naturale risale al 1250-1260; la redazione finale del *De mineralibus* (la cui stesura ha richiesto quindici anni) al 1263, quella del *De vegetabilibus* al 1256/57 come quella del *De animalibus*; a questi ultime due l'autore del *De virtutibus* non si ispira, mentre la sezione sulla virtù delle pietre presenta la maggior parte dei minerali presenti nel *De mineralibus*, per cui, secondo l'ipotesi di Draelants, potrebbe «être une version précoce du deuxième traité du *De mineralibus* d'Albert»; inoltre intorno alla metà del XIII secolo fioriscono gli *experimenta* (p. 57). Anche le ricerche condotte sulla posteriorità letteraria del *De virtutibus* e del *De mirabilibus* confermano che «le deux parties principales de la collection du *Liber aggregationis* ont connu une postérité littéraire certaine à partir du milieu du 14^e siècle, mais qu'une utilisation plus précoce n'est pas à exclure, que ce soit chez Nicolas de Pologne pour le *De mirabilibus mundi* ou chez Arnald de Villeneuve pour l'ensemble de la collection. En outre, le témoignage de Guillaume d'Auvergne au début du 13^e siècle montre que la période fut propice à la rédaction et à l'accueil d'*experimenta*» (p. 131). Il secondo capitolo è dedicato alla storia del testo e alla sua diffusione, attraverso un accurato esame della tradizione manoscritta segnalando ben 66 codici ed esaminandone 43 (p. 121). La fortuna del *De virtutibus* è seguita sino al XVIII secolo attraverso una sistematica e ragionata classificazione di 330 edizioni, di cui: 138 in latino, 99 in tedesco, 2 in basso-tedesco, 5 in olandese, 37 in italiano, 35 in francese, 14 in inglese (p. 146).

Nella seconda parte Draelants propone lo studio delle famiglie dei manoscritti, lo *stemma codicum* e l'edizione critica del testo, sulla base del manoscritto che tramanda la *lectio difficilior* (London, BL, Sloane 3841); la forma aperta del testo ha motivato la scelta «d'éditer un texte qui a réellement existé – sauf erreurs manifestes du manuscrit choisi» (p. 212). Il testo latino è seguito da una bella traduzione in lingua francese; edizione e traduzione sono corredate da un ampio apparato di fonti non solo dirette, ma anche parallele.

Due gli elementi che concorrono a rendere questo pregevole volume uno strumento fondamentale per quanti si occupano della filosofia naturale, della magia, della medicina, dell'astrologia tra Medioevo e Rinascimento: la rigorosa ricerca delle fonti, spesso inedite, talora di provenienza orientale (greco-arabo-giudai-

che); l'analisi lucida e sistematica della controversa questione dell'attribuzione ad Alberto, questione risolta con un accurato metodo filologico, che non trascura i segni evidenti di attribuzione già presenti nella più antica tradizione manoscritta, ma soprattutto procede attraverso un confronto sistematico con il lessico e le fonti delle opere autentiche di Alberto, in particolare del *De mineralibus*.

ANTONELLA SANNINO

Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria. Atti del Convegno di studi. Mirandola, 16 aprile 2004-Ferrara, 17 aprile 2004, a cura di M. Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008 («Studi Pichiani», 12), vi, 170 pp.

LA collezione di saggi che qui si presenta è, come fa notare nell'introduzione il curatore Marco Bertozzi, da ritenersi idealmente e scientificamente collegata alla ristampa, arricchita da alcune correzioni ad opera di Franco Bacchelli, dell'edizione gariniana delle *Disputationes* pichiane originariamente pubblicata in due volumi da Vallecchi tra il 1946 e il 1952 e nel 2004 opportunamente ripresentata dall'editore Nino Aragno insieme con le altre opere pichiane, contenute nel primo dei tre volumi vallecchiani curati sempre da Eugenio Garin nel 1942.

Il volume contiene i contributi presentati a un convegno tenutosi tra Mirandola e Ferrara nell'aprile del 2004 e intesi ad approfondire le interpretazioni più recenti relative all'ultima e incompiuta opera di Giovanni Pico. Nel suo intervento (*La polemica antiastrologica di Giovanni Pico*), Cesare Vasoli riprende le fila del discorso sulla polemica antiastrologica di Giovanni Pico e mostra come, a una interpretazione delle *Disputationes* come evidente testimonianza della influenza di Girolamo Savonarola sul Mirandolano, sia possibile opporre una lettura sostanzialmente volta a sottolineare l'enfasi posta da Pico sulla questione del libero arbitrio e sulla distinzione razionalista tra l'astronomia come 'vera scienza' e l'astrologia divinatoria, ritenuta invece falsa. Al di là dello stabilire alcuni punti di contrasto netto tra la riflessione pichiana e quella di Marsilio Ficino nei *Libri de vita*, che proprio negli anni in cui il Conte lavorava alle *Disputationes* godevano di rapida e fortunata diffusione, Vasoli pone l'accento sulla continuità del pensiero del Mirandolano prima e dopo il cosiddetto incidente romano del 1487, sottolineando come l'interesse concordistico non smetta mai di essere al centro dell'attenzione del filosofo. Facendo seguito a un intervento dello stesso Vasoli sugli stessi temi uscito in altra sede, Maurizio Torrini (*Eugenio Garin e gli studi pichiani*) propone una serie di considerazioni sugli studi pichiani di Garin, arricchendo un discorso critico che sarà fondamentale continuare ad approfondire con dati poco noti relativi alla biografia scientifica dello studioso e con elementi interpretativi riguardanti la sua esperienza critica a partire dalle recenti riflessioni di Massimiliano Capati e Giuseppe Galasso.

Darrel Rutkin (*Magia, cabala, vera astrologia. Le prime considerazioni sull'astrologia di Giovanni Pico della Mirandola*) presenta un contributo, in cui, tramite uno studio delle dottrine pichiane sulla magia in rapporto all'astrologia, prende in esa-

me le prime considerazioni sull'astrologia proposte da Pico, discutendo gli studi di Giancarlo Zanier e Stephen A. Farmer, fornendo elementi per una riconsiderazione, da un lato, delle istanze storiografiche proposte a suo tempo da Frances A. Yates e, dall'altro, del rapporto tra la concezione pichiana della magia con quella proposta da Ficino. Ornella Pompeo Faracovi (*In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*) analizza le prese di posizione in favore dell'astrologia, con cui Lucio Bellanti e Giovanni Pontano reagirono alla pubblicazione delle *Disputationes* all'interno della silloge di opere di Pico pubblicate nel 1496 a Bologna per le cure del nipote Giovan Francesco. Se, da un lato, Pontano attaccava la presunzione e l'eccessiva ambizione intellettuale che già in precedenza aveva contribuito a mettere nei guai Pico, Bellanti solleva una questione che ancora non ha cessato di essere attuale: l'influenza di Savonarola e il rapporto tra i primi scritti pichiani e quelli più tardi.

Stefano Caroti (*Le fonti medievali delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem*) prosegue un'indagine sulle fonti medievali di Pico avviata nel 2005 sul «Giornale critico della filosofia italiana», concentrando questa volta l'attenzione sull'opera astrologica per gettare maggior luce sui referenti medievali del Mirandolano e, di conseguenza, affrontando la questione dell'eredità medievale in Pico e dei suoi rapporti con la cultura filosofica universitaria italiana del suo tempo. Vittoria Perrone Compagni (*Pico sulla magia: problemi di causalità*) affronta il problema della rottura del Giovanni Pico delle *Disputationes* con le posizioni espresse nelle *Conclusiones* magiche, posizione sostenuta con forza da Giovan Francesco e ripresa da molti studiosi moderni, ponendo il cruciale quesito intorno all'attendibilità di Giovan Francesco come interprete del pensiero dello zio. Uno ostacolo critico fondamentale, questo, per giungere a una corretta comprensione del pensiero di Giovanni Pico, e non solo in materia di magia.

Gian Carlo Garfagnini, in *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e Giovan Francesco Pico*, discute le complesse relazioni intellettuali che intercorsero tra Marsilio Ficino, i due Pico e Savonarola. In questo quadro Garfagnini propone un confronto tra la struttura delle *Disputationes* e quella del savonaroliano *Tractato contra li astrologi*, analizzando in profondità le posizioni antiastrologiche dei due pensatori, per giungere a evidenziare alcune linee generali, per quanto riguarda la problematica astrologica, del *De rerum praenotione* di Giovan Francesco, di cui viene inoltre fornito in appendice l'indice. Il volume si chiude con il contributo di Marco Bertozzi (*Astri d'Oriente: fato, divina provvidenza e oroscopo delle religioni nelle Disputationes adversus astrologiam divinatricem di Giovanni Pico della Mirandola*), in cui si analizzano in special modo il quarto e quinto libro delle *Disputationes* per chiarire il senso da attribuire al termine *fato* e sul perché la divina provvidenza risulti conciliabile con la libertà dell'uomo: Bertozzi prende in esame le dottrine dei principali autori arabi delle cosiddette teorie delle grandi congiunzioni, da Masha'allah ad al-Kindi, fino ad Albumasar, cui si deve la trasmissione di tali dottrine nell'Occidente latino.

JÉRÔME TORRELLA (HIERONYMUS TORRELLA), *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*. Édité, présenté et annoté par Nicolas Weill-Parot («Micrologus' Library», 23), Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2008, 304 pp.

MEDICO spagnolo dedito all'arte dei talismani, Hieronymus Torrella (1456-1512?) dichiarava di aver scritto molti libri di medicina e una confutazione delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* del Pico, ma l'unico suo testo pervenuto, del 1496, è quello ora edito ed annotato da Nicolas Weill-Parot (dall'incunabolo Madrid, Biblioteca Nacional, Inc. 508) nell'elegante veste della «Micrologus' Library». Recita il *Prooemium* all'*Opus praeclarum* (Introduction, p. 29 e testo latino, pp. 69-71) che Torrella (incaricato da Joan Escrivà di stendere il trattato) aveva tentato di sapere «se [nelle] immagini fabbricate da un buon astrologo, vi possa essere una virtù curativa delle malattie del corpo umano, causata dell'influenza dei cieli» e se «la fabbricazione di dette immagini meramente astrologiche hanno qualcosa di superstizioso, se ci conviene fabbricarle e portarle». Questo doppio problema se lo era già posto Marsilio Ficino nel *De triplici vita*, ampiamente utilizzato dal Torrella, come aveva ben messo in evidenza Vittoria Perrone Compagni e come confermano ora l'introduzione e le annotazioni di Weill-Parot. Ma la dottrina del Ficino, si sa, era precipuamente neoplatonica (plotiniana, giamblichiana e procliana) ed ermetica (*Pimandro* e *Picatrix*), attraversata da influenze arabe ed orientali, mentre il neoplatonismo è poco influente sulla riflessione del Torrella, se non, appunto, tramite il Ficino. Mette chiaramente in luce Weill-Parot nella sua dotta Introduzione (pp. 11-61) che la posizione filosofica del medico di Valencia è quella 'albertista', vicina cioè al pensiero di Alberto Magno autore del *De mineralibus*, e dello pseudo-albertiano autore dello *Speculum astronomiae*.

In estrema sintesi, gli albertisti insegnano che la virtù astrologica – si badi bene, non magica né teurgica – può derivare al talismano dall'opera artificiale dell'astrologo, *artifex* e «cooperatore» dell'influsso celeste. Convinzione tutt'altro che acquisita all'epoca se, come richiama il curatore, i tomisti sostenevano con i peripatetici l'impossibilità per l'arte umana di sortire effetti di natura celeste, per cui gli unici attori delle operazioni attribuite ai talismani erano invero i demoni malvagi, sempre pronti a ingannare l'astrologo e il mago con le arti proibite. Esperto conoscitore delle teorie talismaniche medioevali, al quale dobbiamo studi essenziali, Weill-Parot dipana sapientemente le fila teoriche del non sempre limpido discorso torrelliano, impigliato in più di un punto (in particolare nella *Secunda pars* dell'opera) nell'esposizione delle varie tesi *pro et contra*. L'Introduzione fornisce una guida preziosa allo sviluppo degli argomenti divisi in quattro parti: la *Prima pars* (pp. 73-94), più albertista, sostiene la versione dell'efficacia talismanica per le sole virtù naturali occulte; la *Secunda pars* (pp. 95-115), più tomista, vi contrappone il parere opposto, anti-talismanico, di un'impossibile azione naturale delle immagini astrologiche, dunque di una probabile azione demoniaca; la *Tercia pars* (pp. 117-177) presenta varie autorità volte a isolare l'indice minimo di carattere naturale, non divinatorio né demoniaco, delle immagini, ma espone in realtà la convinzione del Torrella (è possibile produrre un «essere specifico acci-

dentale» grazie all'astrologia, che sia strumento efficace dell'influsso celeste); la *Quarta pars* (pp. 179-235) replica agli argomenti della *Secunda pars* con le ragioni degli albertisti.

Nella sua *Conclusione* (pp. 236-254) il Torrella ricapitola le tesi albertiste ed astrologiche a favore della virtù terapeutica di talune immagini puramente astrologiche, che non contraddicono alla fede cristiana. La parte conclusiva del volume racchiude preziose appendici: cenni biografici dei molti autori citati dal Torrella; lista delle fonti; indici dei nomi e delle opere. L'*Opus praeclarum* si presenta come una piccola enciclopedia scolastica sui talismani astrologici: ha trovato nel Weill-Parot un editore enciclopedico alla sua altezza, competente e preciso sulle fonti primarie, forse con qualche manchevolezza nella letteratura critica. Ad esempio, la nota 24, a pagina 128, sarebbe stata più erudita se lo studioso, invece di credere che Samuel Hebreus citato dal Torrella (ripreso da Ficino) è ignoto («ce Samuel n'a pas été identifié»), avesse scritto che va sicuramente identificato con Samuel Ibn Zarza (vd. S. TOUSSAINT, *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy?*, «Accademia», II, 2000, p. 29 sg.; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Firenze, 2002, p. 37, non citati, salvo errore, nella bibliografia). Presentato dal Weill-Parot nel 1998 come edizione di lavoro annesso al suo magistrale *Les «images astrologiques» au Moyen-Âge et à la Renaissance* (Paris, 2002), l'*Opus praeclarum* viene ora rimesso in circolazione con questa puntuale edizione critica, utile a chiunque intraprenderà di comprendere quale fosse il bagaglio dottrinale di un medico astrologo sul finire del Quattrocento.

STÉPHANE TOUSSAINT

*In questa sezione si pubblicano, di volta in volta, una o più epistole annotate
di Bruno, Campanella e altri autori.*

★

LA LETTERA DI BRUNO AL VICECANCELLIERE DELL'UNIVERSITÀ DI OXFORD

Si presenta qui di seguito l'epistola di Bruno – risalente all'estate del 1583 – diretta al vicecancelliere e ai dottori dell'*Academia Oxoniensis*. Va ricordato che dall'11 luglio 1583 fino al luglio dell'anno successivo la carica di *Vice-Chancellor* fu ricoperta da Thomas Thornton (la carica era annuale; nel periodo precedente l'ufficio di vicecancelliere fu tenuto da Robert Hoveden); dal 1564 al 1588 cancelliere dell'Università di Oxford fu Robert Dudley, conte di Leicester. L'epistola, che è una testimonianza significativa del contrasto tra il filosofo nolano e l'ambiente accademico oxoniense e può considerarsi, per taluni spunti, una sorta di preludio della *Cena de le Ceneri*, fu stampata a Londra – nell'officina tipografica di John Charlewood – nell'estate del 1583 e inserita in vari esemplari del volume contenente la *Explicatio triginta sigillorum*. Il testo latino che si presenta è quello curato da F. Tocco e G. Vitelli (BOL II,II 76-78). La traduzione italiana che si pubblica di seguito è quella di L. LIMENTANI, *La lettera di Giordano Bruno al Vicecancelliere dell'Università di Oxford*, «Sophia», 1, 1933, pp. 317-354: 320-324 (sono intervenute minimamente sul testo della traduzione di Ludovico Limentani; nelle note ho tenuto conto del puntuale commento dello studioso). Per alcune considerazioni relative alla stampa dell'epistola e del volume che la contiene, cfr. inoltre G. AQUILECCHIA, *Lo stampatore londinese di Giordano Bruno* [1960], in *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana, 1993, pp. 173-174, e S. BASSI, *Editoria e filosofia nella seconda metà del '500: Giordano Bruno e i tipografi londinesi*, «Rinascimento», s. II, vol. XXXVII, 1997, pp. 439-440 e 454-458. Per alcune osservazioni sulla lettera bruniana cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, 1986, pp. 91-99.

Probabilmente, Bruno decise all'ultimo momento di aggiungere l'epistola nel volume, in cui – è bene sottolinearlo – la lettera al vicecancelliere è preceduta dalla dedica all'ambasciatore francese a Londra Michel de Castelnau. Giustamente gli studiosi hanno insistito sul collegamento dell'epistola con l'esperienza oxoniense di Bruno, ma non va perso di vista che uno degli obiettivi della lettera, co-

me d'altronde risulta chiaro leggendo l'ultima parte del testo, è la difesa delle tesi («nostrae positiones») presentate nel volume comprendente tra l'altro il *Sigillus sigillorum*. In tal senso, tenuto conto degli altri opuscoli contenuti nel volume, va ricordata la polemica tra Alexander Dicson e William Perkins, che veniva a coinvolgere lo stesso filosofo nolano (anche per la bibliografia citata, cfr. M. RUISI, *Note sulla disputa tra Alexander Dicson e William Perkins*, «Nouvelles de la République des Lettres», XVIII, 1998, 2, pp. 109-136).

Si è notato che l'epistola al vicecancelliere Thornton risale all'estate del 1583, ma non è chiaro se il testo fu scritto e pubblicato tra la prima e la seconda visita di Bruno a Oxford – quindi tra la metà di giugno e l'agosto del 1583 – o dopo la forzata interruzione delle sue «pubbliche letture» presso l'*Academia Oxoniensis*. Quest'ultima tesi è sostenuta da S. Bassi, che si collega alla ricostruzione di Limentani, il quale tuttavia non conosceva la testimonianza di George Abbot (segnalata nel 1960 da Robert McNulty; vedi G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 33-34), e pertanto riteneva che le lezioni bruniane avessero preceduto la disputa del filosofo con il teologo oxoniense John Underhill. A ragione è stato osservato, da Limentani e da altri, che il tono dell'epistola non sembra comunque far pensare a una richiesta di *venia legendi*, mentre dalla lettera risulta chiara la situazione di conflitto che si era venuta a creare tra i dottori oxoniensi e il filosofo nolano, nonché il suo atteggiamento di sfida. D'altra parte, va rimarcato che, nell'epistola, Bruno vuole anche mettere a punto una difesa preventiva rispetto a prevedibili attacchi – soprattutto da parte dei teologi – nei confronti degli scritti che veniva pubblicando.

EUGENIO CANONE

AD EXCELLENTISSIMUM
OXONIENSIS ACADEMIAE
PROCANCELLARIUM
CLARISSIMOS DOCTORES ATQUE
CELEBERRIMOS MAGISTROS

PHILOTHEUS Iordanus Brunus Nolanus magis laboratae theologiae doctor, purioris et innocuae sapientiae professor, in praecipuis Europae academiis notus, probatus et honorifice exceptus philosophus, nullibi praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus, dormitantium animorum excubitor, praesumptuosae et recalcitrantis ignorantiae domitor, qui in actibus universis generalem philanthropiam protestatur, qui non magis Italum quam Britannum, marem quam feminam, mitratum quam coronatum, togatum quam armatum, cucullatum hominem quam sine cuculla virum, sed illum cuius pacatior, civilior, fidelior et utilior est conversatio diligit, qui non ad perunctum caput, signatum frontem, ablutas manus et circumcisum penem, sed (ubi veri hominis faciem licet intueri) ad animum ingeniique culturam maxime respicit, quem stultitiae propagatores et hypocritumculi detestantur, quem probi et studiosi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia, excellentissimo clarissimoque Oxoniensis academiae procancellario, una cum praecipuis eiusdem universitatis, salutem plurimam dicit.

Extant, praestantissimi domini, qui cum satis perspectum habeant, quod et nos non negamus, sapientiam huius mundi stultitiam esse apud Deum; speculativas omnes disciplinas abhorrentes, nihil student. Cum satis receptum sit apud eosdem opera iustitiae nostrae esse veluti menstruata, et per illa neminem coram Deo iustificari, nihil boni faciunt. Interea tamen ne improbi et ignorantes habeantur, repente sine studio docti efficiuntur, iuxta illud 'Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis'. Item sine propriis bonis actibus probi redduntur, iuxta illud "Tu es iustitia mea, o Domine". Facinorosissimi quoque in sanctos, mundos atque puros transformantur, iuxta illud 'Candidi facti sunt in sanguine agni'. Stulti tandem, ignobilissimi et infames nullum sibi praeferunt nobilitatis genus, iuxta illud 'Vos estis genus Dei electum et regale sacerdotium'. Tales sane parvulos, iustos, puros, candidos, electos, reges, sacerdotes et semideos, qui nostram simplicitatem ad animi centrum usque confodere valerent, magis ipsa morte formido; ideo ne eiusmodi genus aliquo in me aequo et iure congregiatur, illud coram excellentia vestra protestor, quod dum adinventionum nostrarum fructus adferentes, utillimas omnibus animi functionibus praeceptiones adducimus, ubi pro earundem ratione atque praxi comparanda ad Pythagorae, Parmenidis, Anaxagorae meliorumque philosophorum sententias probandas vel ad proprias novasque positiones adducendas dilabi videbimur, si haec comuni probataeque fidei obstare videantur, ea ipsa a nobis non tanquam absolute vera, sed

ut sensui nostraeque rationi magis consona, vel saltem minus altera contradictionis parte absona, prolata intelligant. Illudque in memoriam revocent, nos haud tantum de propria scientia praesumere, quantum commotos esse ab amore manifestandae imbecillitatis vulgatae philosophiae absolute credita tamquam demonstrative probata obtrudentis, et per discussiones nostras (si illud a Diis dabitur) appareat, quantum regulato sensui respondeant, veritatisque substantiae rerum consonent, quae a plebeiorum philosophorum garriente multitudine tamquam a sensu aliena sunt improbata. Interim nolim ut quemadmodum tempore diluvii asinorum stercora malis aureis dixerunt 'Nos quoque poma natamus', ita nunc cuilibet stulto et asino liceat in nostras positiones hic vel alibi, hoc vel alio modo prolatas obrudere; sed si qui eius sunt tituli, dignitatis vel sufficientiae, ut nostro congressu aliqua ratione non habeantur indigni, et quibus sine conditionis nostrae dedecore respondere possimus, hominem promptissimum et paratissimum, per quem pondus virium suarum valeant experiri, comperient. VALETE.

ALL'ECCELLENTISSIMO
VICECANCELLIERE
DELL'UNIVERSITÀ DI OXFORD
AI CHIARISSIMI DOTTORI
E CELEBERRIMI MAESTRI

FILOTEO Giordano Bruno da Nola, dottore in una teologia meglio elaborata e professore di una sapienza non nociva e più pura,¹ filosofo conosciuto, approvato e onorevolmente accolto nelle principali università d'Europa,² in nessuna parte straniero,³ fuorché presso gente barbara e ignobile,⁴ quegli che ridesta gli animi sonneccianti,⁵ che doma l'ignoranza presuntuosa e ricalcitante,⁶ che in

¹ Cfr. *Infinito*, BOEUC IV 7, 9 e 299: «per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione, m'affatico, mi crucio, mi tormento»; «Lascio quelli sordidi e mercenarii ingegni, [...] amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e riputazion di quella: vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere». Nella *Cena de le Ceneri*, riferendosi alla 'nolana filosofia', Bruno sottolinea come essa sia «conforme alla vera teologia, e degna d'esser faurita da le vere religioni» (BOEUC II 15).

² Bruno, giunto a Tolosa nell'autunno del 1579 e conseguito – come egli dichiarerà durante il processo a Venezia – il titolo di *magister artium*, divenne lettore ordinario di filosofia presso lo Studio pubblico, leggendo «doi anni continui, il testo de Aristotele *De anima* et altre lettioni di filosofia». Trasferitosi poi a Parigi (vi si tratterà fino alla primavera del 1583), e nominato da Enrico III «lettore straordinario et provisionato», Bruno era entrato a far parte del gruppo dei *lecteurs royaux*, i quali, operando al di fuori della Sorbona, si riunivano al Collège de Cambrai. Nel corso del 1582 il filosofo aveva pubblicato a Parigi quattro opere: *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* e la commedia *Candelaio*. Vedi FIRPO, *Processo*, doc. 11, pp. 161-162.

³ Cfr. la dedica all'ambasciatore francese Michel de Castelnau: «Ipsae [Musae] etenim quibus omne solum patria, ne alicubi haberentur peregrinae seque extraneas esse comperirent, per Italum alumnum, in seposita Britannia, Gallicum, ipsumque regium, hospitium repperere» (BOL II,II 75). *Causa*, BOEUC III 61: «Et io dico due cose: prima, che non si deve uccidere un medico straniero, perché tenta di far quelle cure, che non fanno i paesani. Secondo, dico che al vero filosofo ogni terreno è patria». Per un brano autobiografico collegato a questo tema cfr. *Orat. cons.*, BOL I,I 32-33.

⁴ Vedi il brano del secondo dialogo della *Cena*, con riferimento alla «ignobilissima plebe» inglese (BOEUC II 101 sgg.). Tuttavia, nella epistola Bruno allude specificamente alla «inciviltà» dei dottori oxoniensi (ivi, pp. 215, 229).

⁵ Per l'espressione «dormitantium animorum excubitor» cfr. *Excubitor... seu apologetica declamatio* che introduce il *Cameoeracensis acrotismus* (BOL I,I 58 sgg.). Nella *Proemiale epistola* del *De l'infinito*, rivolgendosi a Michel de Castelnau, Bruno scrive: «Cossi, signor, gli santi numi disperdano da me que' tutti che ingiustamente m'odiano; [...] cossi gli astri mi faccian tale il seme al campo et il campo al seme, ch'appaia al mondo utile e glorioso frutto del mio lavoro, con risvegliar il spirto et aprir il sentimento a quei che son privi di lume» (BOEUC IV 7). Cfr. anche, nel *De imaginum compositione*, l'immagine dell'occhio in cima al caduceo di Mercurio (BOL II,III 233-234).

⁶ Si tratta di un motivo ricorrente nella *Cena* (come pure in altri scritti bruniani), in cui

tutte quante le sue azioni attesta l'amore per gli uomini in generale,¹ che non fa differenza tra Italiano e Inglese,² maschio e femmina,³ mitrato e incoronato, uomo di toga e uomo d'arme, uomo cocollato e uomo non cocollato,⁴ bensì più ama colui che nelle relazioni sociali si manifesta più pacifico, civile, fedele e utile,⁵ che non guarda a testa unta, a fronte segnata, a mani lavate e a membro circonciso,⁶

– riferendosi a se stesso – Bruno afferma tra l'altro che «un solo, benché solo, può e potrà vincere, et al fine arà vinto e trionfarà contra l'ignoranza generale; e non è dubio, se la cosa de' determinarsi non co la moltitudine di ciechi e sordi testimoni, di convizii e di parole vane, ma co la forza di regolato sentimento». Nella *Cena* si parla pertanto di «proterva et invida ignoranza», come pure di «temeraria e sciocca ignoranza, insieme co la presunzione et inciviltà, la quale è sua perpetua e fida compagnia» (nel dialogo IV, Frulla sottolinea come «Ignoranza et arroganza son due sorelle individue in un corpo et in un'anima»), «pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione», «discortese inciviltà e temeraria ignoranza» (BOEUC II 41, 51, 53, 203, 215; cfr. anche p. 217).

¹ Limentani osserva come il tema della *generalis philanthropia* sia «tra i motivi più spesso ricorrenti nell'etica bruniana» (*La lettera di Giordano Bruno* cit., p. 320, nota 19). In proposito, lo studioso rinvia a un brano del dialogo III dello *Spaccio de la bestia trionfante*, in cui si legge: «alla cui sedia [di Triptolemo, con riferimento alla costellazione dell'Auriga] succeda, se cossi pare a voi ancora, dèi, la Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Philantropia» (BSP 221). Vedi anche il passaggio del dial. II: «Ecco qua, Etica, con cui prudentemente, con sagacità, accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar gli culti, metter leggi, et esegutar giudicii» (ivi, p. 173), e il brano dell'epistola dedicatoria – all'imperatore Rodolfo II – degli *Articuli adversus mathematicos*: BOL I, III 4 (con riferimento alle guerre di religione, qui Bruno rileva come la «grande legge dell'amore, così universalmente diffusa» rimanga in quei tempi del tutto inapplicata). Cfr. anche *De lamp. combin.*, BOL II, II 231.

² Il riferimento è, ancora, sia alla xenofobia della plebe londinese sia alla chiusura dell'ambiente accademico oxoniense. Vedi *Cena*, BOEUC II 101: «Quando [la plebe inglese] vede un forastiero, sembra (per dio) tanti lupi, tanti orsi: e con il suo torvo aspetto gli fanno quel viso, che saprebbe far un porco ad un che venesse a togli il tino d'avanti [...] conoscendoti in qualche foggia forastiero, ti torcono il musso, ti ridono, ti ghignano, ti petteggiano co la bocca, ti chiamano in suo linguaggio "cane", "traditore", "strangiero": e questo appresso loro è un titolo ingiuriosissimo, e che rende il supposito capace ad ricevere tutti i torti del mondo, sii pur quantosivoglia uomo giovane o vecchio, togato o armato, nobile o gentil uomo». Cfr. ivi, p. 215: «Questi sono i frutti d'Inghilterra [...]. E se non il credete, andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco polacco, et altri della nobiltà inglese; [...] fatevi dire con quanta inciviltà e discortesie procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell'altro che in fatto mostrava essere napolitano nato et allevato sotto più benigno cielo». Vedi anche ivi, p. 229.

³ Cfr. in particolare *Causa*, BOEUC III 95-97 e 225-229 (in relazione alla misoginia di Polihimnio e dei grammatici). Per alcune considerazioni vedi L. LIMENTANI, *La lettera di Giordano Bruno* cit., p. 321, nota 21, e G. AQUILECCHIA, *Appunti su Giordano Bruno e le donne*, in *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, 1999, pp. 37-49.

⁴ Rispetto al testo latino, nella traduzione Limentani evidenzia: «uomo (*hominem*) cocollato e uomo (*virum*) non cocollato».

⁵ Il motivo della «bontà civile» e della «onesta», «profitevole», «civile conversazione» ritorna di frequente nella *Cena*, nel *De l'infinito* e nello *Spaccio*.

⁶ Sulla tolleranza religiosa vedi la menzionata epistola premessa agli *Articuli adv. math.*, BOL I, III 3-4 (qui, alludendo al dio ebraico, Bruno parla di «perverso demone adorato da un popolo appartato»).

e invece guarda (là dove può scorgersi il volto del vero uomo)¹ all'anima e alla cultura dell'ingegno,² detestato dai propagatori di stoltezza e dagli ipocritelli,³ caro agli uomini probi e agli studiosi, e fatto segno al plauso di più nobili ingegni, porge moltissimi saluti all'eccellentissimo e chiarissimo vicecancelliere dell'accademia di Oxford e, insieme con lui, ai più cospicui della medesima università.⁴

Ragguardevoli signori, ci son di quelli, i quali, essendosi sufficientemente resi conto che, come neanche da noi si nega, la sapienza di questo mondo è pazzia davanti a Dio,⁵ avendo in avversione tutte le discipline speculative, non studiano affatto.⁶ Essendo essi piuttosto portati ad ammettere che le opere della nostra giustizia sono come lorde di mestruo,⁷ e che per esse nessuno è giustificato al cospetto di

¹ Per alcuni riferimenti al *De la causa* e allo *Spaccio* cfr. L. LIMENTANI, *art. cit.*, p. 321, nota 23. Va segnalato che in Bruno il tema di una distinzione tra i pochi «uomini savii e divini», «che sono veramente uomini», e la moltitudine – motivo ricorrente nella *Cena* e in altri scritti bruniani – è di specifica ascendenza aristotelico-verroistica.

² Limentani traduce efficacemente «cultura dell'intelletto», ma preferisco riprendere l'espressione bruniana «ingenii cultura», in quanto rende bene la posizione di Bruno nella presente epistola, nella *Cena* e in altri suoi scritti. Vedi l'esordio della *Proemiale epistola del De l'infinito*: «Se io [...] contrattasse l'aratro, pascesse un gregge, coltivasse un orto, rassetasse un vestimento: nessuno mi guarderebbe, pochi m'osserverebbono, da rari serei ripreso, e facilmente potrei piacere a tutti. Ma per essere delineatore del campo de la natura, sollecito circa la pastura de l'alma, vago de la coltura de l'ingegno, e dedalo circa gli abiti de l'intelletto: ecco che chi adocchiato me minaccia, chi osservato m'assale, chi giunto mi morde, chi compreso mi vora; non è uno, non son pochi, son molti, son quasi tutti» (BOEUC IV 5). Per l'espressione «coltura de l'ingegno» cfr. anche *Causa*, BOEUC III 79.

³ Riferimento con duplice valenza polemica: contro i pedanti – grammatici e aristotelici – e contro i teologi-farisei, che è un motivo di fondo di questa 'lettera' come pure della *Cena*. Cfr. il passaggio dell'*Epistola explicatoria* dello *Spaccio*: «contra le rughe e supercilio d'ipocriti, il dente e naso de sciolli, la lima e sibilo de pedanti» (BSP 8).

⁴ Per vari giudizi critici riguardo al carattere apologetico della presentazione di sé in questa epistola cfr. L. LIMENTANI, *art. cit.*, pp. 324-327. Va tenuto conto delle precisazioni che Bruno fa nel primo dialogo della *Cena* in merito alla questione della «lode propria» (BOEUC II 43 sgg.).

⁵ I Cor 3, 19.

⁶ Nell'affermazione di Paolo di Tarso, Bruno coglie un contenuto di verità che secondo lui rinvia tuttavia a concezioni ben diverse rispetto alla dottrina professata dal cristianesimo, in particolare da quello paolino, cui si richiamavano luterani e calvinisti. È un punto su cui Bruno insiste nello *Spaccio* e, specialmente, nella *Cabala del cavallo pegaseo*: «Or non avete voi unqua udito, che la pazzia, ignoranza et asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell'altro?», e ancora: «O santa ignoranza, o divina pazzia, o sopra umana asinità. Quel rapto, profondo e contemplativo Areopagita, scrivendo a Caio, afferma che la ignoranza è una perfettissima scienza: come per l'equivalente volesse dire che l'asinità è una divinità» (BOEUC VI 55, 83). Per Bruno, l'idea che la sapienza di questo mondo sia pazzia davanti a Dio significa sottolineare la 'umbratilità' della conoscenza, quindi i limiti della ragione umana che derivano dalla sproporzione tra soggetto (finito), che di volta in volta conosce, e oggetto (infinito) della conoscenza, pur nel riconoscimento di una potenza infinita della mente umana, considerata nella sua 'unità'. In proposito, Bruno fa riferimento a un «intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui», intelletto che dipende dalla «prima et universale intelligenza» ricevendo la luce da essa, in modo analogo a come la Luna viene illuminata dal Sole (*Furori*, BOEUC VII 231 sgg.).

⁷ Is 64, 6.

Dio, niente fanno di buono.¹ Intanto, tuttavia, per non essere ritenuti malvagi e ignoranti, tutt'a un tratto, senza studiare, diventano dotti,² secondo il detto: «Tu hai nascoste queste cose ai sapienti e agli assennati, e le hai rivelate ai piccoli fanciulli». ³ E del pari son fatti probi senza bisogno di proprie buone azioni, secondo il detto: «Tu sei la giustizia mia, o Signore». ⁴ Persino i più facinorosi si trasformano in santi, mondi e puri, secondo il detto: «Candidi son diventati nel sangue dell'agnello». ⁵ Infine gente stolta, ignobilissima e infame non si riconosce seconda ad alcun nobile lignaggio, secondo il detto: «Voi siete la generazione eletta di Dio, e il real sacerdozio». ⁶ Certamente cotali fanciulletti, giusti, puri, candidi, eletti, re, sacerdoti e semidei,⁷ che sarebbero capaci di trapassare la nostra semplicità, sino al centro dell'animo, io li pavento più che la morte stessa: onde, per evitare che cosiffatta genia si unisca contro di me,⁸ con qualche fondamento di equità e di diritto, faccio, in presenza della vostra eccellenza, una dichiarazione solenne: vale a dire, mentre noi, recando i frutti dei nostri trovati, presentiamo precetti sommamente utili per tutte le funzioni dell'animo, quando accadrà che, per determinare la ragion teorica e l'applicazione pratica,⁹ sembriamo portati ad approvare le dottrine di Pitagora, Parmenide, Anassagora¹⁰ e di migliori filosofi,¹¹ oppure a metter

¹ Bruno svilupperà questo motivo in particolare nello *Spaccio* (cfr. BSP 6, 85-88, 118 sgg.), in forte polemica con la concezione paolina (vedi per es. *Rm* 3, 28) e l'assunto cruciale della Riforma, secondo cui le buone opere sarebbero irrilevanti ai fini della salvezza che è un dono di Dio, quindi non le opere ma solo la fede assicurerebbe la salvezza.

² Cfr. *Sig. sigill.*, BOL II,II 191-192, e *Thes. de magia*, BOL III 486 (BOM 388-391); vedi anche *Furori*, BOEUC VII 119.

³ *Mt* 11, 25. Cfr. il seguente brano della *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore della Cabala*: «Qua vedete chi son li redemuti, chi son gli chiamati, chi son gli predestinati, chi son gli salvi: l'asina, l'asinello, gli semplici, gli poveri d'argomento, gli pargoletti, quelli ch'han discorso de fanciulli; quelli, quelli entrano nel regno de' cieli» (BOEUC VI 39).

⁴ *Ier* 23, 6 e 33, 16. È evidente che la polemica di Bruno si riferisce sempre alla dottrina protestante della salvezza per sola fede, di cui il filosofo nolano tende a sottolineare la radice giudaico-paolina.

⁵ *Apc* 7, 14.

⁶ *I Pt* 2, 9.

⁷ Uno di «cotali fanciulletti» doveva essere per Bruno il teologo oxoniense John Underhill, «il corifeo dell'Accademia» che nella disputa oxoniense del giugno 1583 sarebbe rimasto «qual pulcino entro la stoppa» (*Cena*, BOEUC II 215).

⁸ Riguardo a tale «timore» vedi il brano della *Proemiale epistola* del *De l'infinito* citato *supra*, p. 657, nota 2.

⁹ Ritengo che in questo passo Bruno voglia riferirsi in particolare al *Sigillus sigillorum*, compreso nello stesso volume in cui figura l'epistola al vicescancelliere. Cfr. come viene presentato il *Sigillus* sul frontespizio del volume: «Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem dispositionem et memoriam. Quibus adiectus est Sigillus Sigillorum, ad omnes animi operationes comparandas et earundem rationes habendas maxime conducens. [...]» (BOL II,II 73). È da sottolineare la corrispondenza tra «animi operationes» e «animi functiones» (espressione che ricorre nell'epistola).

¹⁰ Significativo è il riferimento ai tre pensatori presocratici; anche in questo caso Bruno allude a tematiche affrontate specificamente nel *Sigillus sigillorum* (vedi per es. BOL II,II 172, 174, 180-181, 196-197, 200).

¹¹ Su questo punto l'atteggiamento di Bruno è quello evidenziato già nel *De umbris* (cfr. BOMNE 36-39). Con l'espressione «meliori philosophi» con ogni probabilità Bruno vuole alludere – oltre ai «filosofi naturali» (quelli menzionati, come pure Empedocle, gli atomisti e autori più recenti) e ai neoplatonici antichi – anche a Cusano e Ficino: autori che vengono

avanti idee nostre nuove e personali, qualora queste enunciazioni paiano in contrasto con la fede comune e ortodossa, si deve intendere che tali espressioni sono da noi proferite non come assolutamente vere,¹ ma come meglio conformi alla nostra ragione e senso o come, per lo meno, non tanto assurde quanto l'altro termine della contraddizione.² E una cosa richi amino alla memoria: che cioè noi non tanto presumiamo del nostro sapere, quanto piuttosto siamo stati mossi da amor di manifestare la infondatezza della volgar filosofia,³ la quale pretende d'imporre, come verità provate per via di dimostrazione, principi creduti immediatamente: e si faccia manifesto, attraverso le discussioni nostre (se tanto sarà concesso dagli dèi), quanto siano rispondenti al regolato senso,⁴ e in armonia con la verità della sostanza delle cose, quelle dottrine, che dalla garrula moltitudine dei filosofi plebei sono rigettate come ripugnanti al senso. Non vorrei intanto che, a quel modo che, in tempo d'inondazione, gli stronzoli degli asini dissero agli aurati frutti: «Siamo anche noi pomi che galleggiamo»,⁵ così a qualsiasi stolto e asino sia ora lecito di farsi contro, tagliando, alle nostre tesi presentate qui o altrove, in questa o in altra maniera; bensì, se ci sono taluni di tal titolo, dignità o capacità, da esser in qualche modo ritenuti non indegni di venir alle prese con noi, e ai quali noi possiamo replicare senza disdoro del nostro stato, troveranno dispostissimo e prontissimo, un uomo, con il quale potranno saggiare la misura delle proprie forze.⁶ STATE BENE.

da lui variamente utilizzati in polemica con gli aristotelici. Va sottolineato che agli scritti di Cusano e Ficino, assieme al *De revolutionibus* di Copernico, dovettero far riferimento le lezioni di Bruno a Oxford nell'agosto del 1583.

¹ Con medesima funzione prudenziale, vedi la precisazione di Bruno – di non parlare cioè «assertivamente» – nell'*Epistola esplicatoria* dello Spaccio, BSP 9. Cfr. *Articuli adv. Perip.*, BCA 8-9 (*Camoer. acrot.*, BOL I, I 82).

² È la lezione di metodo cui Bruno fa spesso riferimento nei suoi scritti. Così, per es., se nella *Cena* egli afferma che «al cospetto d'ogni senso e ragione, co la chiave di solertissima inquisizione» si sono «aperti que' chiostrì de la verità che da noi aprir si posseano» (BOEUC II 49), nel *De l'infinito* egli tiene a puntualizzare: «Chi vuol perfettamente giudicare [...] deve saper spogliarsi dalla consuetudine di credere, deve l'una e l'altra contraddittoria [opinione] esistimare equalmente possibile, e dismettere a fatto quella affezione di cui è imbibito da natività» (BOEUC IV 301).

³ Nel testo latino l'espressione è «vulgata philosophia»; vedi il rilievo di L. LIMENTANI, *art. cit.*, p. 323, nota 42. Va osservato che negli scritti di Bruno la corrispondenza tra *vulgaris* e *vulgatus* è significativa. Cfr. il brano degli *Articuli adversus Peripateticos* menzionato nella precedente nota 1.

⁴ Nella *Cena*, come nel *De la causa* e nel *De l'infinito*, ricorre l'espressione «regolato senso» o «regolato sentimento» (pure: «regolati sentimenti»). Nella *Cena* Bruno parla anche di «regolata ragione e discorso».

⁵ Bruno si richiama a un detto proverbiale. Vedi L. LIMENTANI, *art. cit.*, pp. 323-324, nota 44 (anche per l'espressione «mala aurea»).

⁶ Tali considerazioni ritornano pure nella *Cena*. Cfr. per es. quanto Bruno afferma, rivolgendosi a Fulke Greville, all'inizio del dialogo II: «[il Nolano] Aggiunse a questo, che per desiderio che tiene di mostrar la imbecillità di contrari pareri per i medesmi principii co quali pensano esser confirmati, se gli farebbe non mediocre piacere di ritrovar persone, le quali fussero giudicate sufficiente a questa impresa; e lui sarebbe sempre apparecchiato e pronto al rispondere; con questo modo si potesse veder la virtù de fondamenti di questa sua filosofia contra la volgare, tanto megliormente, quanto maggior occasione gli verrebbe presentata di rispondere e dichiarare. [...] Ma vi priego che non mi fate venir innanzi persone ignobili, mal create e poco intendenti in simile speculazioni» (BOEUC II 75, 77).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>

BCA	<i>Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> , a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007.
BDD	<i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3 ^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2 ^a rist. 1985.
BOEUC	<i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; V. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. <i>Oeuvres complètes</i> , III. <i>Documents</i> , I. <i>Le procès</i> , intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
BOI	<i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I, I (Neapoli, 1879), I, II (Neapoli, 1884), I, III (Florentiae, 1889), I, IV (Florentiae, 1889); II, I (Neapoli, 1886), II, II (Florentiae, 1890), II, III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.

BOMNE	<i>Opere mnemotecniche</i> , t. I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004.
BPA	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BSP	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
MMI	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
OIB	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.
<i>Documenti</i>	<i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.
FIRPO, <i>Processo</i>	L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.
SALVESTRINI, <i>Bibliografia</i>	V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
SPAMPANATO, <i>Vita</i>	V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

★

TOMMASO CAMPANELLA

<i>Afor. pol.</i>	<i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
<i>Apologia 2001</i>	<i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
<i>Apologia 2006</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , a cura di M.-P. Lerner, trad. di G. Ernst, Pisa, 2006.
<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
<i>Astrol.</i>	<i>Astrologicorum libri VII</i> , Francofurti, 1630, in <i>Op. lat.</i> , II, pp. 1081-1346.
<i>Ateismo</i>	<i>L'ateismo trionfato</i> , a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
<i>Ath. triumph.</i>	<i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-252.
<i>Città del Sole</i>	<i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.

- Discorsi ai principi* *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
- Epilogo* *Epilogo magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, 1927.
- Lettere 2* *Lettere 1595-1938*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
- Medic.* *Medicinalium libri VII*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
- Phil. rat.* *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
- Phil. realis* *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Phil. sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
- Poesie* *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
- Praedest.* *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 64-326.
- Prodromus* *Prodromus philosophiae instaurandae*, Francofurti, 1617, in *Op. lat.*, I, pp. 28-86.
- Quaestiones* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Reminiscentur* *Quod reminscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).

<i>Scritti lett.</i>	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella, 1: Scritti letterari</i> , a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
<i>Senso delle cose</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
<i>Senso delle cose 2007</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.
<i>Sens. rer. 1620</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Op. lat.</i> , I, pp. 87-473).
<i>Sens. rer. 1637</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637.
<i>Syntagma 2007</i>	<i>Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2007.
<i>Syntagma</i>	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampanato, Milano, 1927.
<i>Theologia</i>	<i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
<i>Tommaso Campanella</i>	<i>Tommaso Campanella, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni</i> , Roma, 1999.
AMABILE, <i>Castelli</i>	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.
AMABILE, <i>Congiura</i>	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll.
FIRPO, <i>Bibliografia</i>	L. FIRPO, <i>Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella</i> , Torino, 1940.
FIRPO, <i>Processi</i>	L. FIRPO, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Roma, 1998.
FIRPO, <i>Ricerche</i>	L. FIRPO, <i>Ricerche campanelliane</i> , Firenze, 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2008)

ASCOLI PICENO

Biblioteca Comunale

ms. 22, **2**, 450, 479, 501

CITTÀ DEL VATICANO

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

Index, Diarii, vol. VII, **1**, 63, 64, 68, 73

Index, Protocolli C, **1**, 60

Index, Protocolli RR, **1**, 63, 68, 69, 72, 74

S.O., *Censura Librorum*, 1679 (8), **1**, 73

Archivio Segreto Vaticano

Arm. XL, n. 49, **2**, 499, 500

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. Lat. 3743, **2**, 450, 479, 501

Patetta 373, **2**, 450, 479, 501

FIRENZE

Biblioteca Nazionale Centrale

Magl. xv, 89, **1**, 203

Magl. xv, 194, **1**, 203

Archivio di Stato

Mediceo del Principato, flz. 276, **2**, 398

flz. 280, **2**, 400

flz. 283, **2**, 400

flz. 5150, **2**, 396

flz. 5151, **2**, 390, 393, 397, 398, 399

flz. 5152, **2**, 400

flz. 5157, **2**, 393

Pupilli 767, **2**, 393

HANNOVER

Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek

Alte Bibliotheksakten 8 (5), **1**, 50

Leibniz Briefwechsel II, 11, **1**, 58

Leibniz Briefwechsel 398, **1**, 52, 56, 58

Ms.IV.376 b, **1**, 45

Ms.IV.615, **1**, 57

Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv

Dep. 103 xxxv Nr. 3, **1**, 51

LONDON

British Library

ms. Harley 5423, **2**, 450, 479, 501

MILANO

Archivio di Stato

Sforzesco, Miscellanea Astrologica 1569, **2**, 622

SPE, Roma 82, **2**, 622

SPE, Genova, 962, **2**, 622

SPE, 1464, n. 13, ca. 1455, **2**, 625

SPE, Napoli, 227, **2**, 625, 626, 627

NAPOLI

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III

Fondo Brancacciano, ms. Branc. v.D. 13, **1**, 117

Fondo Brancacciano, ms. Branc. v.D. 17, **1**, 117

NEW YORK

Butler Library

ms. Western 22, **2**, 450, 479, 501

PARIS

Bibliothèque Nationale de France

Nouv. Acq. Fr. 4507, **1**, 51, 53

SIENA

Archivio di Stato

Biccherna 1134, f. 176r, **2**, 486

Gabelle contratti 332, **2**, 482

Ins. 94, notarile ante Cosimiano 2308, **2**, 492-493

Ins. 194, notarile ante Cosimiano 1456, **2**, 490-491

Ins. 710, notarile ante Cosimiano 1260, **2**, 482

ms. A 35, 2, 484

ms. A 58, T-Z, 2, 482

Biblioteca Comunale

Miscellanea di Giovanni Antonio Pecci,

ms. A 111-33, 2, 489

WOLFENBÜTTEL

Herzog August Bibliothek

Cod. Guelf. Leibniziana I, 1, 51, 52

Cod. Guelf. 239.12 Extrav., 1, 58

INDICE DELL'ANNATA XIV (2008)

STUDI

BRENDAN DOOLEY, <i>Narrazione e verità: don Giovanni de' Medici e Galileo</i>	2, 389
ANDRZEJ NOWICKI, <i>Bruno e la filosofia cinese</i>	2, 405
PIETRO DANIEL OMODEO, <i>La Stravagantographia di un 'Filosofo stravagante'</i>	1, 31
GIANNI PAGANINI, <i>Le cogito et l'âme qui «se sent». Descartes lecteur de Campanella</i>	1, 11
MARGHERITA PALUMBO, <i>«Les livres en Hollande sont en perpetuelle circulation...». Intorno a un libro appartenuto a Finé e Leibniz</i>	1, 45
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Ateismo e apologetica del primo Seicento. A proposito di Leys, Vanini e Mersenne</i>	2, 425
SAVERIO RICCI, <i>La censura romana e Montaigne. Con un documento relativo alla condanna del 1676</i>	1, 59

SU LEONE EBREO

DELFINA GIOVANNONZI, <i>I «libri di Maestro Leone»: note sulla recente edizione dei Dialoghi d'amore</i>	2, 449
AARON W. HUGHES, <i>The Reception of Yehudah Abravanel among Conversos in the 17th century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera</i>	2, 461
JAMES W. NELSON NOVOA, <i>Mariano Lenzi: Sienese editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore</i>	2, 477
ROSSELLA PESCATORI, <i>I Dialoghi d'amore di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua</i>	2, 495

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

RICCARDO CHIARADONNA, <i>Plotino</i> [Campanella]	2, 521
HILARY GATTI, <i>Inghilterra</i> [Bruno]	2, 511
GUIDO GIGLIONI, <i>Primalità</i> [Campanella]	1, 95
MARCO MATTEOLI, <i>arte della memoria, mnemotecnica</i> [Bruno]	1, 83

NOTE

CESARE CATÀ, <i>Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di san Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano</i>	2, 259
---	--------

ANTONIO CLERICUZIO, «The white beard of chemistry». <i>Alchemy, Paracelsianism and the Prisca Sapientia</i>	1, 107
FRANCESCO GIANCOTTI, <i>Tommaso Campanella: Le poesie. Intorno all'edizione del 1998</i>	1, 117
MARTA MOISO, <i>La libertà e la grazia. Campanella critico di Bellarmino</i>	1, 127
DIEGO PIRILLO, <i>Neostoicismo e diritto di resistenza. Una nuova edizione del De iure Regni apud Scotos di George Buchanan</i>	1, 137
CHRISTOPHE PONCET, <i>The Judgment of Lorenzo</i>	2, 541
MICHELE VITTORI, <i>Sistemi filosofici e teorie traduttorie: una proposta di studio</i>	1, 147
DAGMAR VON WILLE, <i>Bruno in 'Discovery' on-line: towards a semantic enrichment of Bruno's works. 1: Summa terminorum metaphysicorum</i>	1, 155

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

DANIELA CASTELLI, <i>Un bilancio storiografico: il caso Simone Porzio</i>	1, 163
---	--------

RECENSIONI

ÉLISE BOILLET, <i>L'Arétin et la Bible</i> (S. Adorni Braccesi)	1, 183
GIORGIO CARAVALE, <i>Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)</i> (S. Dall'Aglio)	1, 186
JEAN DELUMEAU, <i>Le mystère Campanella</i> (S. Taussig)	2, 574
<i>Il pensiero simbolico nella prima età moderna</i> , a cura di A. Angelini e P. Caye (E. Scapparone)	2, 568
<i>Magia ed ermetismo nel Cinquecento religioso italiano: una questione controversa</i> (S. Adorni Braccesi)	2, 563
<i>One, No One and One Hundred Thousand. Lucian and His Shifting Identities in Renaissance Culture</i> (G. Giglioni)	1, 179
ANNA LAURA PULIAFITO BLEUEL, <i>Comica pazzia. Vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno</i> (E. Scapparone)	1, 189
SAVERIO RICCI, <i>Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Contro-riforma</i> (M. Palumbo)	1, 191
ANTONIO ROTONDÒ, <i>Studi di storia ereticale del Cinquecento</i> (P. G. Bietenholz)	2, 576
GIORGIO STABILE, <i>Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie</i> (J.-L. Fournel)	2, 571
GIOSTRA	1, 193
	2, 581

CRONACHE

- A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede* (Roma, 21-23 febbraio 2008) (C. Donadelli) 1, 219
- Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Urbino, 29-30 maggio 2008 (B. Pistilli, M. Sgattoni) 2, 601
- Filosofie e teologie nella cultura moderna: fonti e testi*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 25-27 settembre 2008 (C. Tozzini) 2, 605
- Giovanni Pico e la Cabbalà*, Convegno internazionale, Mirandola, Castello Pico, 8-9 dicembre 2007 (G. Bartolucci) 1, 217
- Richard Hakluyt (c. 1552-1616): Life, Times, Legacy*, National Maritime Museum, Greenwich, London, 15-17 May 2008 (D. Pirillo) 2, 599

NOTIZIE

- Archivio dei filosofi del Rinascimento: Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Giulio Cesare Vanini* (E. Canone); *Archivi storico-documentari: l'archivio Giulio Cesare Vanini* (A. Russo) 2, 611
- FRANCESCO BORGHESI, *Pichiana bis* 1, 223
- THOMAS GILBHARD, *Zu einem annotierten Exemplar von Brunos Vom Unendlichen, dem All und den Welten* 2, 607
- FILIPPO MIGNINI, *Su di una 'originale traduzione' dell'Acrotismus di Bruno* 1, 225
- Musique et ésotérisme: l'art et la science des sons face aux savoirs occultes* (Academia Belgica, Roma, 14-18 aprile 2008) 1, 248
- Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Warburg Institute, London, 20-21 June 2008) 1, 251
- SIMONE TESTA, «*Italian Academies 1530-1700. A Themed Collection Database*». *Un nuovo progetto sulle Accademie* 1, 243

SPHAERA

- MONICA AZZOLINI, *Annius of Viterbo astrologer: predicting the death of Ferrante of Aragon, King of Naples* 2, 619
- ALAIN DÉLIGNE, «*Notre superstition quotidienne*»: *présentation d'un inédit d'Eric Weil* 2, 633
- ISABELLE DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). Un text à succès attribué à Albert Le Grand* (A. Sannino) 2, 644
- Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a cura di Marco Bertozzi (F. Borghesi) 2, 646

JÉRÔME TORRELLA (HIERONYMUS TORRELLA), <i>Opus praeclarum de imaginibus astrologicis</i> , éd. par Nicolas Weill-Parot (S. Toussaint)	2, 648
SILVIA URBINI, <i>Il Libro delle Sorti di Lorenzo Spirito Gualtieri</i> , con una nota di Susy Marcon (E. Casali)	2, 643

MATERIALI

LUIS VIVES, <i>L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)</i> , a cura di Valerio Del Nero	1, 257
--	--------

"SCRIVO AL FINE"

<i>La lettera di Bruno al vicescancelliere dell'Università di Oxford</i> (a cura di Eugenio Canone)	2, 651
---	--------

ABBREVIAZIONI E SIGLE	2, 661
INDICE DEI MANOSCRITTI (2008)	2, 667
INDICE DELL'ANNATA XIV (2008)	2, 669

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo / maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo / maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, IV, Berlino-New York, de Gruyter, 2000⁵, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-14 e 155-168.

Storia di Venezia, V, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE *et alii*, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. XI-XIV e 23-68.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli èditi in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34.00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- Titolo ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002⁴, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Julii, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette 'a caporale', non preceduto da 'in' in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l'abbreviazione 's.', in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da 'a.' e/o da 'vol.', in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ':', seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», XXXI, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I 'sogni sepolti': Antonia Pozzi*, «Esperienze letterarie», a. XIV, vol. XII, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni*, «Bibliologia», s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. v-xii e 43-46.

Fonti (*Le metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica*, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

★

Nel caso di bibliografie realizzate nello 'stile anglosassone', identiche per volumi e periodici, al cognome dell'autore, in maiuscolo/maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l'anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l'anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell'autore, separati dalla virgola, e all'anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue '=' e l'intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell'opera si utilizzerà, a mo' di richiamo di nota, la citazione del cognome dell'autore seguito dall'anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l'intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l'uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo 'stile anglosassone':

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

★

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie' di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello 'stile anglosassone'. Nelle altre

tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'Aa. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da 'et alii' o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Bugzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ECC.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscoletti, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da ', cit.', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, cit., p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, cit., p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*. Scritti 1922-1925, a cura di Anne-Christine Faltrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difformi dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata
a.a. = anno accademico
A., AA. = autore, -i (m.lo/m.tto)
a.C. = avanti Cristo
ad es. = ad esempio
ad v. = *ad vocem* (c.vo)
an. = anonimo
anast. = anastatico
app. = appendice

art., artt. = articolo, -i
art. cit., *artt. citt.* = articolo citato, articoli citati
(c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
autogr. = autografo, -i
°C = grado Centigrado
ca = circa (senza punto basso)
cap., capp. = capitolo, -i
cfr. = confronta
cit., citt. = citato, -i

cl. = classe	op., opp. = opera, -e
cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)	<i>op. cit.</i> , <i>opp. citt.</i> = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
cod., codd. = codice, -i	p., pp. = pagina, -e
col., coll. = colonna, -e	par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
cpv. = capoverso	<i>passim</i> = <i>passim</i> (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
c.vo = corsivo (tip.)	r = <i>recto</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
d.C. = dopo Cristo	rist. = ristampa
ecc. = eccetera	s. = serie
ed., edd. = edizione, -i	s.a. = senza anno di stampa
es., ess. = esempio, -i	s.d. = senza data
<i>et alii</i> = <i>et alii</i> (per esteso; c.vo)	s.e. = senza indicazione di editore
F = grado Fahrenheit	s.l. = senza luogo
f., ff. = foglio, -i	s.l.m. = sul livello del mare
f.t. = fuori testo	s.n.t. = senza note tipografiche
facs. = facsimile	s.t. = senza indicazione di tipografo
fasc. = fascicolo	sec., secc. = secolo, -i
FIG., FIGG. = figura, -e (m.lo/m.tto)	sez. = sezione
lett. = lettera, -e	sg., sgg. = seguente, -i
loc. cit. = località citata	suppl. = supplemento
m.lo = maiuscolo (tip.)	<i>supra</i> = sopra
m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)	t., tt. = tomo, -i
m.tto = maiuscoletto (tip.)	t.do = tondo (tip.)
misc. = miscellanea	TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
ms., mss. = manoscritto, -i	TAV., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
n.n. = non numerato	tip. = tipografico
n., nn. = numero, -i	tit., titt. = titolo, -i
N.d.A. = nota dell'autore	trad. = traduzione
N.d.C. = nota del curatore	v = <i>verso</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
N.d.E. = nota dell'editore	v., vv. = verso, -i
N.d.R. = nota del redattore	vedi = vedi (per esteso)
N.d.T. = nota del traduttore	vol., voll. = volume, -i
nota = nota (per esteso)	
n.s. = nuova serie	
n.t. = nel testo	

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., AA. = author, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)	f., ff. = following, -s
A.D. = <i>anno Domini</i> (m.tto, <i>small caps</i>)	lett. = letter
an. = anonymous	misc. = miscellaneous
anast. = anastatic	ms., mss. = manuscript, -s
app. = appendix	n.n. = not numbered
art., artt. = article, -s	n., nn./no., nos. = number, -s
autogr. = autograph	n.s. = new series
B.C. = before Christ (m.tto, <i>small caps</i>)	p., pp. = page, -s
cm, m, km, gr, kg = centimetre, ecc. (senza punto basso, <i>without full stop</i>)	PL., PLS. = plate, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)
cod., codd. = codex, -es	r = <i>recto</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)
ed. = edition	s. = series
facs. = facsimile	suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s	vs = <i>versus</i> (senza punto basso, <i>without full stop</i>)
tit. = title	
v = <i>verso</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)	vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centrature, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. *Istituti editoriali*

1. 1. 1. Istituti editoriali

1. 1. 1. 1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. 1. 1. 1. *Istituti editoriali*

1. 1. 1. 1. 1. 1. Istituti editoriali

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;
- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ‘ ’);
- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull'asse centrale propria della 'tipografia classica' e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d'una, affiancate una all'altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell'ultima riga della nota precedente (lasciando

in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E EADEM

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa 'ivi' (in tondo alto/basso); si usa '*ibidem*' (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione 'IDEM' (maschile) o 'EADEM' (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDEM, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thè, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*,

équipe, media (mezzi di comunicazione), *passim, revival, sex-appeal, sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 *pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 *pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *fonts* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoletto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoletto e maiuscoletto devono essere equilibratamente spazati.

Le opere da noi edite sono composte in carattere *Dante Monotype*.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoletto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Dicembre 2008

(CZ2 / FG3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*. Aristoteles, Raimundus Lullus, *Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100 [MATERIALI, 2].
- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. XXII-54 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 5].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. XVIII-104 [MATERIALI, 3].

- xxiii. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- xxiv. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Simplicio

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Maricucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Roca

FABRIZIO SERRA - EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa - Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Marodersteig - Postfazione di Alessandro Olshki
Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA PREFAZIONE DI MARTINO MARODERSTEIG

[...] Oggi abbiamo uno strumento [...] il prezioso manuale (intitolato, giustamente, "Regole". Viste sono le ragioni per racconterci questa opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei libri nuovi. Si tratta di semplificare e ordinare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata libertà ognuno possa comporre e arrivarci un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libri d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e curate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

DALLA POSTFAZIONE DI ALESSANDRO OLSHKI

[...] Queste sincere considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al trapasso della nascita del libro: una guida puntualissima dalla quale tratteremo benefici non solo gli editori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del "primo" e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che durante una propria identità editoriale intendano a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegno, pubblicazioni in volume, ecc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale; specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi. La considerazione scaturita ed intesa anche se, talvolta, non è facilmente superabile [...]

2004, CDT 47 + 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Fabrizio Serra
Editore®



Accademia
editoriale®



Istituto editoriali
e poligrafici
internazionali®



Guadagni editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista || visitate il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php